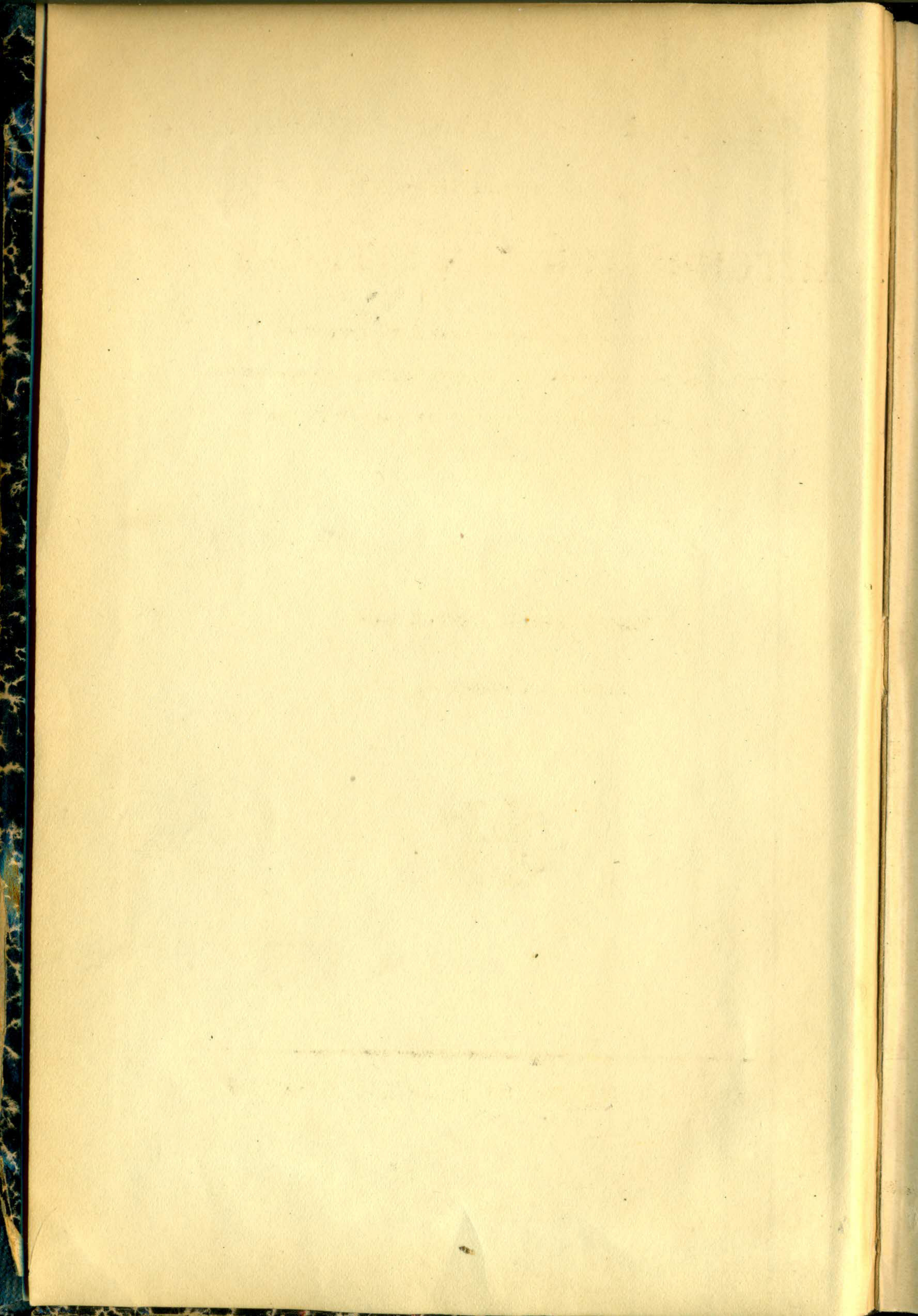


TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION

DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN UNTERNOMMENE

AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND CARL SCHMIDT

VIERTE REIHE, ERSTER BAND

DER GANZEN REIHE XLVI. BAND



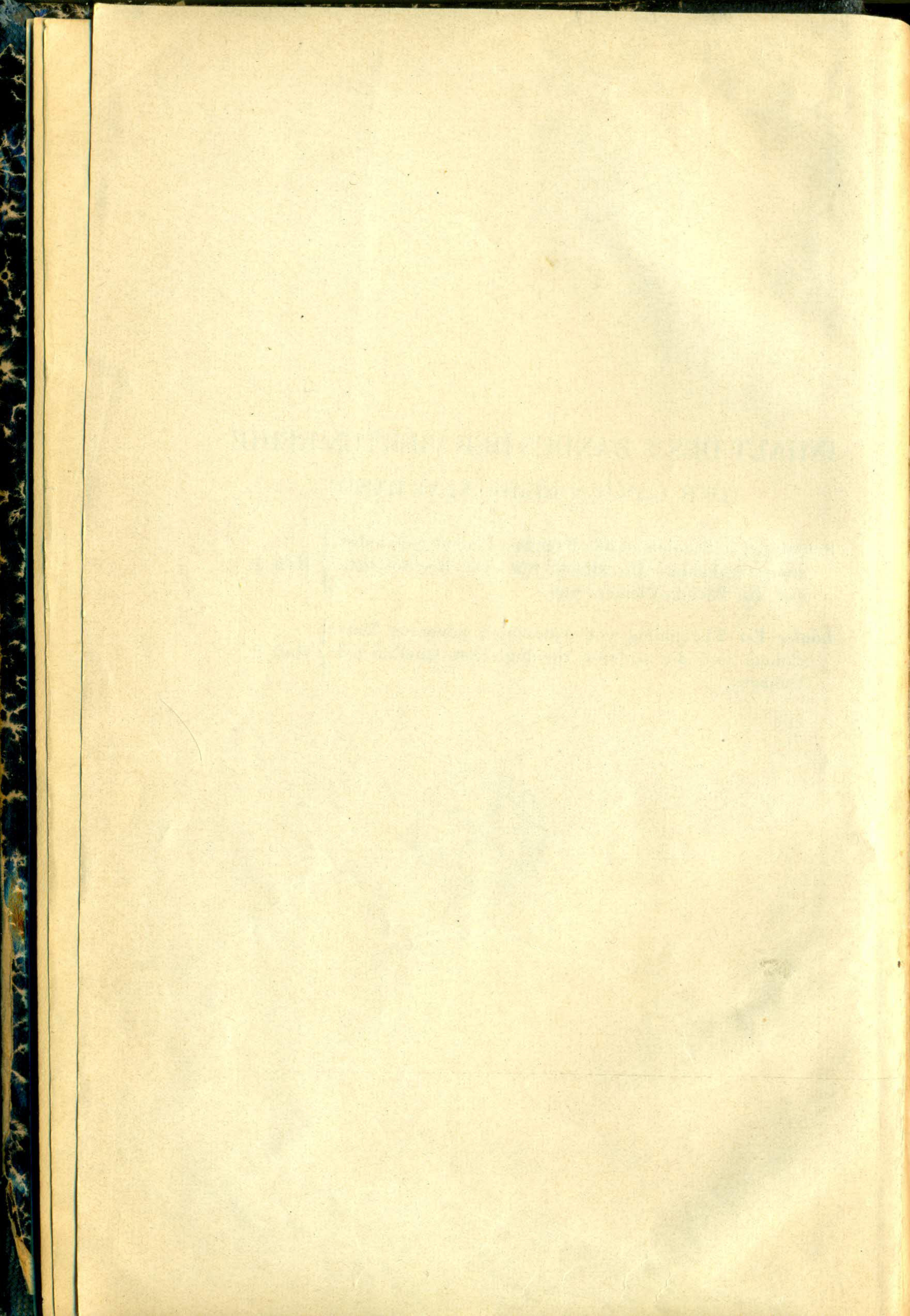
1 9 3 0

LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG


UNIV. BIBL.
TÜBINGEN

INHALT DES 1. BANDES DER VIERTEN REIHE

(DER GANZEN REIHE XLVI. BAND)



STUDIEN

ZU DEN

PSEUDO-CLEMENTINEN

NEBST EINEM ANHANGE

DIE ÄLTESTE
RÖMISCHE BISCHOFSLISTE UND DIE
PSEUDO-CLEMENTINEN

VON

PROFESSOR DR. CARL SCHMIDT

JHC

1 9 2 9
LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

Texte u. Untersuchungen etc. Hrsg. von A. von Harnack u. Carl Schmidt. 46,1

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN ZUR GESCHICHTE DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE GRIECHISCHEN CHR. SCHRIFTSTELLER DER ERSTEN DREI JAHRHUNDERTE

Herausgegeben von O. von Gebhardt (†), A. von Harnack und C. Schmidt.

Inhalt der Dritten Reihe = Bd. 31 — 45.

Baehrens, W. A.: Überlieferung u. Textgeschichte der latein. erhaltenen Origeneshomilien zum Alten Testament. VIII, 257 S. 1916. (Bd. 42,1) RM. 9.50

Barth, Carola: Die Interpretation des Neuen Testaments in der Valentinianischen Gnosis. IV, 118 S. 1911. (Bd. 37, 3) RM. 4.—

Bauernfeind, O.: Der Römerbrieftext des Origenes, nach dem Codex v. d. Goltz, untersucht und herausgegeben. VII, 119 S. 1923. Bd. 44,3) RM. 4.—

Bidez, Joseph: La tradition manuscrite de Sozomène et la tripartite de Théodore le Lecteur. IV, 96 S. 1908. (Bd. 32, 2 b) RM. 4.—

Bill, A.: Zur Erklärung und Textkritik des 1. Buches Tertullians „Adversus Marcionem". IV, 112 S. 1911. (Bd. 38, 2) RM. 3.50

Bonwetsch, G. N.: Die unter Hippolyts Namen überlieferte Schrift „Über den Glauben" nach einer Übersetzung der in einer Schatberder Handschrift vorliegenden georgischen Version. 36 S. — **Koch, H.:** Vincenz von Lerin und Gennadius. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Semipelagianismus. 22 S. — **Koch, H.:** Virgines Christi. Die Gelübde der gottgeweihten Jungfrauen in den ersten drei Jahrhunderten. 54 S. 1907. (Bd. 31, 2) RM. 3.50

— Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch, hrsg. XIX, 124 S. 1922. (Bd. 44, 2) RM. 4.50

Bretz, A.: Studien und Texte zu Asterios von Amasea. IV, 124 S. 1914. (Bd. 40, 1) RM. 4.—

Dobschütz, E. v.: Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis. In kritisch. Text hrsg. und untersucht. VIII, 362 S. 1912. (Bd. 38, 4) RM. 13.50

Dombart, B.: Zur Textgeschichte der Civitas Dei Augustins seit dem Entstehen der ersten Drucke. IV, 56 S. 1908. (Bd. 32, 2 a) RM. 2.—

Ganschinietz, Rchd.: Hippolytos' Capitel gegen die Magier. Refut. Haer. IV, 28—42. 77 S. 1913. (Bd. 39, 2) RM. 2.50

Gebhardt, O. v.: Die Akten der edessenischen Bekenner Gurjas, Samonas und Abibos. Aus dem Nachlaß von O. v. G. herausgeg. von Ernst von Dobschütz. LXVIII, 264 S. 1911. (Bd. 37, 2) RM. 12.—

Haase, Felix: Zur bardesanischen Gnosis. Literarkritische u. dogmengeschichtliche Untersuchungen. III, 98 S. 1910. (Bd. 34, 4) RM. 3.—

Harnack, A. v.: Ein Jüdisch-Christl. Psalmbuch aus dem 1. Jahrhundert. (The odes of Solomon, now first published from the Syriac version by J. Rendel Harris, 1909.) Aus dem Syr. übers. von Joh. Flemming, bearb. u. hrsg. v. Adolf von Harnack. VII, 134 S. 1910. (Bd. 35, 4) RM. 4.50 geb. 5.50

— Kritik des Neuen Testamentes von einem griech. Philosophen d. 3. Jahrhunderts (Die im Apocriticus des Macarius Magnes enthaltene Streitschrift). IV, 150 S. 1911. (Bd. 37, 4) RM. 5.—

— Der Scholien-Kommentar des Origenes zur Apokalypse Johannis. Nebst einem Stück aus Irenäus, lib. V, graece. Entdeckt und hrsg. von C. Diobouniotis u. A. v. Harnack. IV, 88 S. 1911. (Bd. 38, 3) RM. 3.—

— Ist die Rede d. Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? — Judentum und Judenchristentum in Justins Dialog mit Trypho, nebst einer Collation der Pariser Handschrift Nr. 450. IV, 98 S. 1913. (Bd. 39, 1) RM. 3.—

— Das Leben Cyprians von Pontius. Die erste christl. Biographie. VI, 114 S. 1913. (Bd. 39, 3) RM. 4.—

— Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origines. I. Teil: Hexateuch und Richterbuch. — Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche. III, 96 u. 47 S. 1918. (Bd. 42, 3) RM. 5.50

— Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes. II. Teil: Die beiden Testamente mit Ausschluß des Hexateuchs und des Richterbuchs. V, 184 S. 1919. (Bd. 42, 4) RM. 7.—

— Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott. 2. Aufl. XVI, 235 u. 455* S. 1924. (Bd 45) Gm. 30.—, geb. 32.40

— Neue Studien zu Marcion. II, 36 S. 1923. (Bd. 44, 4) RM. 1.25

Hautsch, Ernst: Die Evangelienzitate des Origenes. IV, 169 S. 1909. (Bd. 34, 2a) RM. 5.50

Heikel, I. A.: Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius (Eusebius Werke Bd. 1). III, 100 S. 1911. (Bd. 36, 4) RM. 3.50

Heintze, W.: Der Clemensroman u. seine griech. Quellen. VI, 144 S. 1914. (Bd. 40, 2) RM. 5.—

Hellmann, S.: Pseudo-Cyprianus de XII abusi vis saeculi. IV, 62 S. — **Sickenberger, J.:** Fragmente der Homilien des Cyrill von Alex. zum Lukasevangelium. 46 S. 1909. (Bd. 34, 1) RM. 3.50

STUDIEN

ZU DEN

PSEUDO-CLEMENTINEN

NEBST EINEM ANHANGE

DIE ÄLTESTE
RÖMISCHE BISCHOFSLISTE UND DIE
PSEUDO-CLEMENTINEN

VON

CARL SCHMIDT



1 9 2 9

LEIPZIG / J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE
DER ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

ARCHIV FÜR DIE VON DER KIRCHENVÄTER-COMMISSION
DER PREUSSISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
UNTERNOMMENE
AUSGABE DER ÄLTEREN CHRISTLICHEN SCHRIFTSTELLER

HERAUSGEGEBEN VON

ADOLF VON HARNACK UND **CARL SCHMIDT**

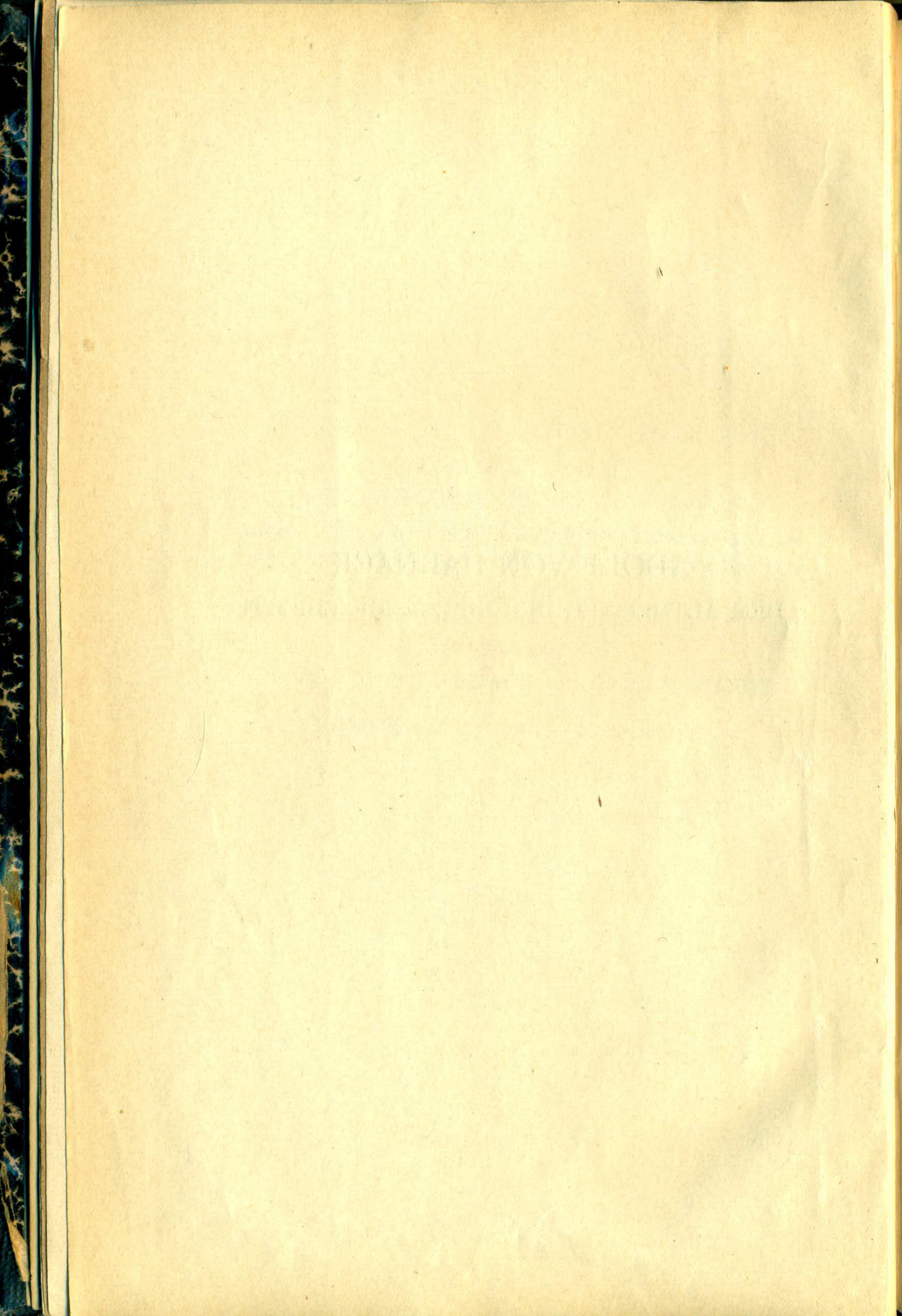
4. REIHE 1. BAND 1. HEFT = 46. BAND 1. HEFT



PRINTED IN GERMANY

ADOLF VON HARNACK

DEM ALTMEISTER DER KIRCHENGESCHICHTE



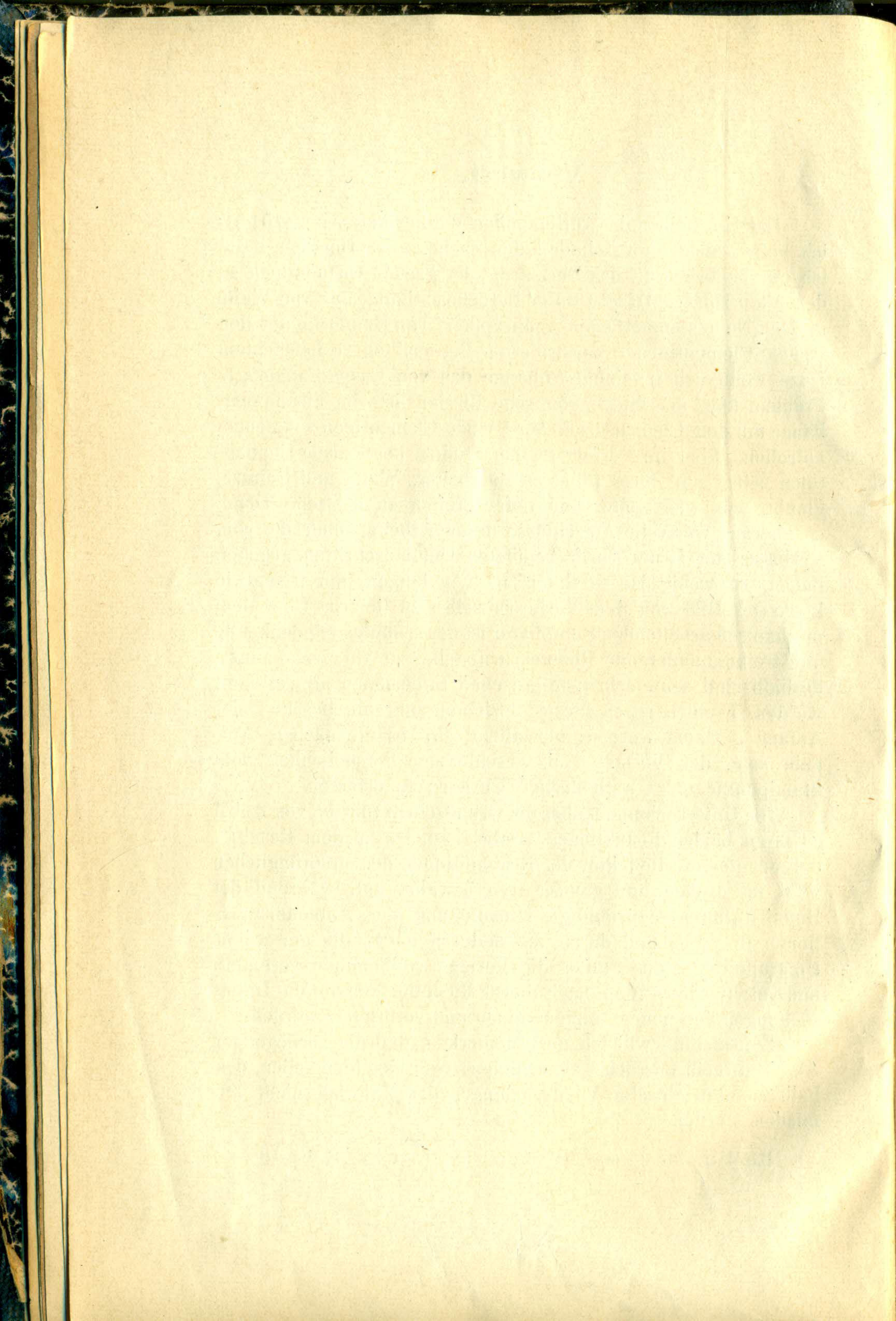
Vorwort.

Das Erscheinen des vorliegenden Werkes hat sich verzögert, ich hoffe, nicht zum Schaden der Sache. Ursprünglich hatte ich nur beabsichtigt, das Verhältnis der Pseudo-Clementinen zu den alten Πράξεις Πέτρου unter Berücksichtigung der von Waitz in den „Neutestamentlichen Apokryphen" von Hennecke aus den Pseudo-Clementinen rekonstruierten Petrusakten zu beleuchten. Dazu wollte ich in einem Anhange das von Caspar angeregte Problem über die älteste römische Bischofsliste im Zusammenhange mit dem Clemensbriefe der Pseudo-Clementinen von neuem aufrollen. Aber im Verfolg meiner Studien der Pseudo-Clementinen selbst und ihrer jüngsten Bearbeiter, Waitz und Heintze, glaubte ich, viel weiter und tiefer greifen zu müssen. Denn, so überaus wertvolle Aufschlüsse deren Arbeiten über die vom Verfasser der Grundschrift benutzten Quellenschriften gegeben haben, so wenig ist es ihnen m. E. gelungen, ein irgendwie konkretes Bild von dem Verfasser selbst zu liefern. Über dem mechanisch arbeitenden Kompilator ist der schöpferisch denkende und freikomponierende Romanschriftsteller zu kurz gekommen; deshalb sind seine schriftstellerischen Intensionen oft verkannt worden. Freilich ist in dieser Beziehung nur ein bescheidener Anfang gemacht worden; vor allem wird es die nächste Aufgabe sein, den Verfasser als geschlossene Persönlichkeit vom Standpunkte eines katholischen Christen zu erfassen.

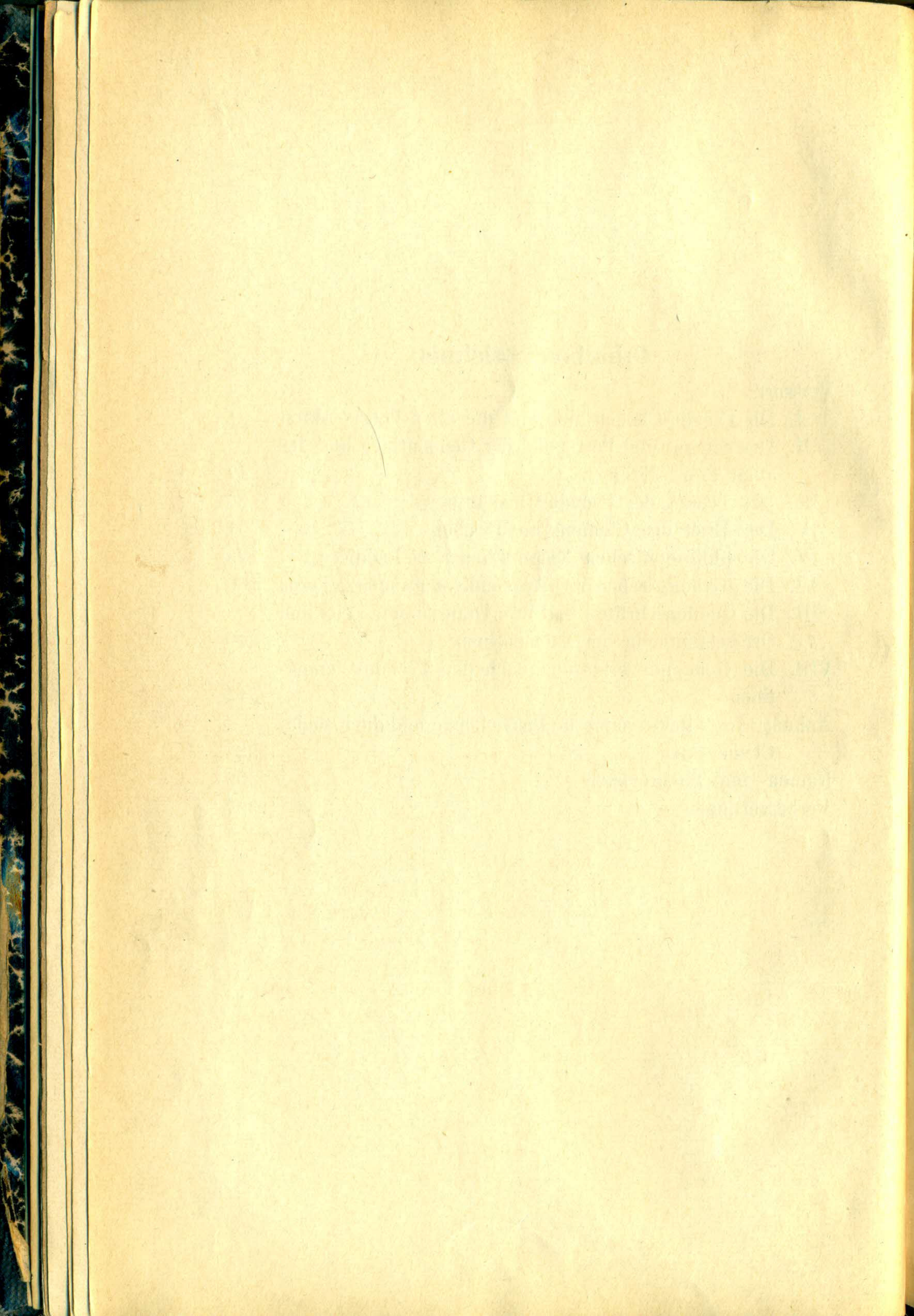
Die Untersuchungen über die Grundschrift führten von selbst zu ihren beiden Redaktionen. Dabei kam ich zu dem Resultat, daß der jüngere Redaktor der Rekognitionen den ursprünglichen Plan im großen und ganzen treu bewahrt hat, während der Homilist durch selbständige Hinzufügung der Appiondisputationen in Tyrus und durch die dadurch notwendig gewordene Umgruppierung des Stoffes die Vorlage vollkommen verändert und verwirrt hat. Auch nach dieser Richtung müssen die Untersuchungen von neuem aufgenommen und verbreitert werden.

Zum Schluß will ich noch bemerken, daß die vorliegenden Abschnitte ein möglichst abgerundetes Ganzes bilden sollen, deshalb konnten einzelne Wiederholungen des Materials nicht vermieden werden.

Berlin, im Januar 1929. Carl Schmidt.



Inhaltsverzeichnis.



I. Die Pseudo-Clementinen und die alten Petrus-Akten.

In der Neuauflage der „Neutestamentlichen Apokryphen", herausgegeben von Edgar Hennecke (1924), erscheinen auf S. 151ff. zum ersten Male unter Nr. XVIII „Auszüge aus den Pseudo-Clementinen (I)" in der Übersetzung von H. Veil mit einer literarischen Einleitung von H. Waitz und von denselben Verfassern auf S. 212ff. unter Nr. XXI „Auszüge aus den Pseudo-Clementinen (II)". Damit sollen diese beiden Stücke in die altchristliche Literatur eingereiht werden. Waitz hatte seinerzeit die Untersuchungen über die pseudo-clementinischen Schriften in seinem großangelegten Werke: Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen. Eine quellenkritische Untersuchung (TuU., N.F. X, 4, Leipz. 1904) mit kühnem Wagemute wieder aufgenommen. Wie von allen seinen Kritikern trotz mancher Einwendungen gegen die Abgrenzung der einzelnen Quellenstücke oder gegen ihre Zugehörigkeit zu der postulierten Grundschrift, bzw. deren Bearbeitungen anerkannt ist — ich verweise nur auf Bousset (Gött. Gel. Anz. 1905, Nr. 6, S. 425ff.), von Dobschütz (Theol. Litztg. 1904, S. 583f.) und Harnack (Die Chronologie der altchristl. Lit., Bd. II, S. 518ff.) —, kann als bleibendes Verdienst auf das Konto von W. gebucht werden, durch seine scharfsinnige Analyse das quellenkritische Verhältnis von Homilien und Rekognitionen dahin richtig bestimmt zu haben, daß diese beiden Schriften eine voneinander unabhängige (?) Bearbeitung[1] einer gemeinsamen Grundschrift

1 Über die Annahme einer voneinander unabhängigen Bearbeitung s. weiter unten. — W. Heintze sucht in seinem ausgezeichneten Werke, Der Clemensroman und seine griechischen Quellen (TuU. Bd. XL, H. 2, Leipz. 1914), den Nachweis zu führen, daß die Homilien dem Verfasser der Rekogn. vorgelegen haben,

bilden. Und weiter hat uns W. aus den Fesseln der Tübinger Schule befreit, indem er die dortigen Schlagworte: „ebionitisch", „judaistisch", „Simon Magus = Paulus" durch den Nachweis ad absurdum geführt hat, daß die Grundschrift von einem Angehörigen der katholischen Kirche verfaßt ist und in romanhafter Einkleidung eine praktisch-erbauliche Abzweckung hat, d. h. als eine Apologie, bzw. Polemik des Christentums gegen Häresie und Heidentum im weitesten Sinne des Wortes zu betrachten ist (S. 48ff.). Diese Grundschrift verlegt W. in die Zeit von 220—230 unter die Regierung des Alexander Severus und bestimmt als Abfassungsort Rom (S. 60ff.). Innerhalb dieser Grundschrift scheidet er aus der Fülle des verarbeiteten Stoffes zwei umfangreiche Quellenstücke aus, nämlich die Kerygmen des Petrus (K. Π.) und die Πράξεις Πέτρου (Π. Π.). Die erstere Quellenschrift trägt nach W. einen ausgesprochenen judaistisch-gnostischen Charakter; sie verrät deutlich eine antipaulinische Tendenz. Ihrem Inhalte nach sind diese Kerygmen nicht etwa erbauliche Reden, sondern eine religionsgeschichtliche Abhandlung, in deren Mittelpunkt die Lehre von dem „wahren Propheten" steht, der in Adam, Moses und Christus erschienen ist. Sie stellen sich als Geheimschriften aus dem Lager des synkretistischen Judenchristentums, bzw. der Elkesaiten oder Ebioniten dar (S. 125ff.). Als Entstehungsort wird Palästina oder näher Caesarea bezeichnet (S. 151f.) und die Entstehungszeit auf die Jahre 135—138 verlegt (S. 152ff.). Das ist jene judenchristliche Schrift, deren Inhalt uns in der Bearbeitung unter Nr. XVIII vorgelegt wird. Ihre literarische Existenz wird von allen Gelehrten anerkannt, mag auch in Einzelheiten der Umfang der Kerygmen abweichend bestimmt werden (vgl. Bousset l. c. S. 436f.). Volle Klarheit wird man kaum jemals darüber erlangen, da diese Quellenschrift in die Grundschrift aufgenommen und nur unter deren Schutz konserviert ist, während sie als selbständiges Werk mit der ge-

---

d. h. er vertritt den Standpunkt, daß man erst eine sichere Grundlage einer Analyse der philosophischen und romanhaften Quellen finde, wenn man überall dort, wo die Hom. nachweislich die Grundschrift umgeändert haben und dieselben Umänderungen in den Rekogn. angetroffen werden, letztere von den Hom. direkt abhängig sein lasse (S. 2).

samten judenchristlichen Literatur untergegangen ist. Richtig bemerkt Harnack, daß das unzweifelhaft Häretische, das die Pseudo-Clementinen noch immer von den indirekten Quellen sowohl in H. wie in Rek. in sich bergen, durch die Verschmelzung und Verkapselung mit dem Katholischen unschädlich gemacht ist.

Als eine zweite Quellenschrift neben den Kerygmen des Petrus glaubt W. ein Werk statuieren zu können, dem er seines Inhaltes wegen den Titel „Taten des Petrus" = Πράξεις Πέτρου beilegt. Sie beginnen nach W. mit H II, 1 bzw. R II, 1 und erzählen in erbaulicher Weise den Kampf des Simon Petrus mit Simon Magus, bzw. die Verfolgung des letzteren durch die phönikisch-syrischen Küstenstädte von Caesarea bis Antiochia. Im Gegensatz zu den Kerygmen des Petrus vertreten diese Π. Π. mit der Bekämpfung des Erzhäretikers Simon Magus und mit der Verherrlichung des Petrus eine antignostisch-katholische Tendenz (S. 186ff.). Sie sollen ihrem Inhalte wie ihrer theologischen Haltung nach in die Kategorie der apokryphen Apostelakten gehören und in einem ganz nahen Verwandtschaftsverhältnis speziell zu den alten Petrusakten, bzw. zu den sogenannten Actus Vercellenses stehen. Als Heimat der Π. Π. kann nach W. nur Syrien und dessen Hauptstadt Antiochia in Frage kommen, da der Verfasser aus eigener Anschauung die ganze Reiseroute von Caesarea bis Antiochia kennt, indem er selbst die kleineren Städte in genauer Aufeinanderfolge anführt. Insbesondere wisse er in Antiochia Bescheid; die Erwähnung eines gewissen Theophilus, der die Basilika seines Hauses zum Versammlungsort der neuen Christengemeinde einräumt, erinnere an den bekannten Bischof Theophilus von Antiochia, der als 6. Nachfolger des Petrus in der antiochenischen Bischofsliste erscheint. Die Entstehungszeit der Π. Π. verlegt W. in Rücksicht auf die Benutzung des Justin und ihre Aufnahme in den Clemensroman in den Zeitraum von 150 bis 230, und zwar mehr an das Ende als an den Anfang dieses Zeitraumes wegen der darin vorausgesetzten allgemeinen Verhältnisse: der noch andauernde Kampf mit Heidentum und Häresie, die Ausgestaltung des monarchischen Episkopates, die Bezeichnung der Versammlungsräume der Christen als Kirchen, der Umfang und die Textgestalt der benutzten neutestamentlichen Schriften, die

Anspielung auf Bischof Theophilus von Antiochia (169/177), das Edikt des Kaisers Caracalla (211/217) gegen das Zauberwesen. Demzufolge hat nach W. ein in Antiochia lebender Kleriker die Π. Π. zur Verherrlichung seines heimatlichen Bischofsitzes und seines vermeintlichen Begründers und ersten Inhabers, des großen Heidenapostels Petrus, verfaßt (S. 244ff. u. Neutestamentliche Apokr.[2] S. 215). W. sucht nun die pseudo-clementinischen Petrusakten in ihrem ungefähren Wortlaut in seiner Ausgabe zu rekonstruieren, da er noch heute mit voller Entschiedenheit für ihre literarische Existenz eintritt, obwohl z. B. Bousset den Nachweis einer apokryphen, schriftlich fixierten Apostellegende von eigenartigem Charakter als Quelle der Clementinen rundweg abgelehnt hatte. Leider hat Bousset in seiner Anzeige nicht ausführlicher auf seine These eingehen können; auch sind seine scharfsinnigen Bemerkungen in der Folgezeit wegen ihrer Versterktheit in den GGA unbeachtet geblieben. Er scheint freilich mehr aus instinktivem Gefühl als aus eindringender Kenntnis der weitschichtigen apokryphen Petrusakten heraus seine Ansicht gewonnen zu haben, um statt der Negation positive Resultate seiner Forschungen vorlegen zu können. Seine kleine Studie in der ZNW 1904, S. 18ff. beschäftigt sich mit der „Wiedererkennungs-Fabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen".

So möchte ich nun meinerseits in die Bresche einspringen, nachdem meine erneuten Studien über die alten Petrusakten[1] mich mit dem Stoff in Berührung gebracht haben. Ich will versuchen, an der Hand der alten, uns literarisch faßbaren Πράξεις Πέτρου das Rätsel zu lösen, das über den angeblichen Π. Π. der Pseudo-Clementinen zu liegen scheint. Das Unterfangen möchte zunächst etwas kühn erscheinen, da wir bis jetzt keine allen heutigen Anforderungen genügenden Ausgaben von den Homilien und den Rekognitionen[2] besitzen, aber ich

1 ZKG Bd. XLIII, S. 321ff. und Bd. XLV, S. 481ff.

2 Der von der Kirchenväter-Kommission mit der Herausgabe bestimmte junge hoffnungsvolle Gelehrte W. Heintze ist ein Opfer des Weltkrieges geworden. Eine kritische Ausgabe der Rekognitionen ist in Vorbereitung von seiten des schwedischen Gelehrten Svennung von Upsala. Eine Ausgabe der Homilien steht noch in

denke, daß dieser nicht zu leugnende Mangel den Ergebnissen keineswegs allzu abträglich sein wird.

Da es sich bei der von W. postulierten Quellenschrift um „Taten des Petrus" handelt, wäre es seine nächste Aufgabe gewesen, sich ein selbständiges Urteil über die apokryphen Apostelakten durch ein eindringendes Quellenstudium zu bilden. W. hat wohl sich redlich darum bemüht, aber er ist im Stoff stecken geblieben und hat sich daher sehr häufig mit den Ausführungen von Lipsius in dessen „apokryphen Apostelgeschichten" begnügt. Offensichtlich war ihm dieses abgelegene Gebiet vor seinen Untersuchungen der Pseudo-Clementinen eine terra incognita. Infolgedessen ist er über Alter und Charakter der verschiedenen im 1. Bande der Acta apostolorum (Leipz. 1891) von Lipsius zusammengestellten Petrus- u. Paulustexten, bzw. Martyrien wie die des Linus und des Marcellus nicht richtig orientiert. Er verwertet ihre Zeugnisse auf S. 190ff. ohne jede Unterscheidung und wird dabei nicht vor argen Mißgriffen bewahrt; so z. B. hat W. in der Hast nicht bemerkt, daß die kürzere Redaktion der Passio des Petrus in dem Cod. bibl. capit. Vercellensis mit den von Lipsius edierten sogen. Actus Petri cum Simone identisch ist. Dadurch verliert er die einzige Stütze für seine These, daß in der von ihm postulierten gemeinsamen Quelle eine Erzählung von der Abreise des Paulus nach Spanien vorhanden gewesen wäre. Und was noch schlimmer, W. kennt das Zitat aus der syrischen Didaskalia nur aus Lipsius, Apokryphe Apostelg. II, 159, Anm. 3, wo gerade der charakteristische Teil am Anfang weggelassen ist; er verfällt daher in den gleichen Irrtum wie Lipsius, daß in der Didaskalia ein kurzer Bericht über den Konflikt des Simon Petrus mit Simon Magus in S a m a r i a vorläge (W. S. 228), während in Wahrheit dieser Zusammenstoß auffälligerweise nach J e r u s a l e m verlegt ist. Aber alle diese Unterlassungssünden wären von untergeordneter Bedeutung gewesen, wenn W. die Hauptfrage sich ernstlich gestellt hätte,

in weiter Ferne. Ich benutzte die Ausgabe von Lagarde, Clementina, Leipz. 1865 und Gersdorf, Recognitiones, Leipz. 1838. Von der älteren Literatur habe ich nur gelegentlich eingesehen G. Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen, Göttingen 1854; J. Lehmann, Die klementinischen Schriften, Gotha 1869; A. Hilgenfeld, Die klementinischen Rekognitionen und Homilien, Jena 1848.

ob dem Verfasser der Grundschrift der Pseudo-Clementinen bei der Niederschrift seines Werkes bereits schriftlich fixierte Πράξεις Πέτρου bekannt sein konnten. So lange man die Clementinen, bzw. ihre Quellen in das höchste Altertum des Christentums, d. h. in das erste Jahrhundert, mit den Vertretern der Tübinger Schule versetzte, war eine derartige Fragestellung überflüssig. Ganz anders ist aber die Sachlage bei W., der ja gerade im Gegensatz zu den Tübingern die Redaktion der Grundschrift in die Jahre 220—230 verlegt[1] und sie nicht aus der Feder eines Judaisten, sondern eines Großkirchlers geflossen sein läßt. Gab es nun eine literarisch fixierte Schrift von irgendwelchen Petrusakten, die vor der Abfassungszeit der Pseudo-Clementinen liegt und von einem Vertreter der Großkirche verfaßt war?

1 Harnack, Chronologie II, S. 532, schlägt aus inneren Gründen die Abfassung auf zwischen 225—300 vor, und zwar innerhalb dieses Zeitraums die Zeit um 260. Bousset S. 434f. glaubt in dem von ihm auf die Zeit von 220—230 datierten Clemensbrief einen terminus ad quem für die Grundschrift gefunden zu haben und fixiert letztere auf ± 200. Diese Datierung in so frühe Zeit ist wegen der Benutzung der alten Petrusakten unmöglich. Aber ebenso abwegig ist die Datierung der Grundschrift in nachnicänische Zeit (ca. 330) durch Chapman, On the date of the Clementines ZNW IX (1908), S. 21ff. 147ff. Chapman hatte seine späte Datierung auf die Behauptung gestützt, daß das bei Eusebius Praep. evang. VI, 9 mitgeteilte Zitat aus dem „Buch der Gesetze der Länder", das einer bardesanitischen Schrift entstammt, von dem Verfasser der Grundschrift benutzt sei. Dagegen hat umgekehrt Heintze S. 101ff. den Nachweis geführt, daß der Verfasser des „Dialoges des Philippus", ein Schüler des Bardesanes, diesen Passus aus der Grundschrift geschöpft hat. Damit hat er einen terminus ad quem, nämlich das Jahr 313 als das Jahr der Herausgabe der Praepar. evangel. für die Entstehung der Grundschrift gewonnen. Da nun Bardesanes im Jahre 222 starb, ergibt sich nach Heintze als Maximalgrenze für den Dialog 270—280. Für die Feststellung des Terminus a quo kommen die in der Grundschrift benutzten Quellenschriften in Betracht. Das von Heintze neu statuierte jüdische Disputationsbuch wird von ihm um ± 200 angesetzt. Der Anagnorismenroman soll in der selben Zeit, vielleicht noch etwas später verfaßt sein, und auch für die alten Petrusakten wird man nach meinen Untersuchungen ± 200 anzusetzen haben. Die älteste Quellenschrift haben wir höchstwahrscheinlich in den judenchristlichen Kerygmen des Petrus zu erblicken, denn wenn sie auch nicht mit Waitz auf das hohe Alter von 135 p. Chr. zu setzen sind, so gehören sie doch m. E. noch dem Ende des 2. Jahrh. an. Siehe die Ausführungen in VII.

Die Antwort kann nicht schwanken: es sind die alten Πράξεις Πέτρου, die uns zu ihrem größten Teile in der Ausgabe von Lipsius, Acta apost. apocr. I, p. 45sq. unter dem Titel Actus Petri cum Simone, bzw. nach dem einzigen Codex als Actus Vercellenses vorliegen. Sie sind um c. 200 von einem Mitgliede der katholischen Kirche in Nachahmung und in Anlehnung an die in Kleinasien von einem Presbyter verfaßten Πράξεις Παύλου geschrieben. Der Ort ihrer Entstehung ist unbestimmt, ob ebenfalls in Kleinasien oder Ägypten; ihre Abfassung in Rom kommt m. E. gar nicht in Frage. Sie haben zum Hauptthema die Bekämpfung des Simon Magus durch den Apostelfürsten Simon Petrus und behandelten in dem ersten verlorenen Teile die Ereignisse in Jerusalem, in dem zweiten uns vollständig erhaltenen Teile die Ereignisse in Rom[1]. Mithin konnte ein christlicher Schriftsteller um 220—230, der sich mit den beiden Simonen beschäftigen wollte, an jener Schrift nicht achtlos vorübergehen. Hinzu kommt, daß der Verfasser der Grundschrift nicht in Rom gelebt hat, wie W. S. 60f. behauptet[2] — seine Argumente sind wenig stichhaltig —, sondern in der Umgegend von Palästina-Syrien. Mit Recht hat Bousset l. c. S. 435 darauf hingewiesen, daß der Standpunkt des Verfassers so wenig römisch ist, daß er seine Erzählung in Antiochia abschließt und gar nicht daran denkt, seinen Helden nach Rom zu führen. Außerdem tragen alle vom Verfasser benutzten Quellen deutlich Spuren orientalischen Ursprungs an sich. Es sei aber mindestens ebenso wahrscheinlich, daß jene verschiedenen Quellen zu dem Ganzen verarbeitet wurden und so nach Rom kamen, als daß sie sämtlich einzeln nach Rom verschlagen und erst hier verarbeitet wurden[3].

So taucht die weitere Frage auf, ob ein in Palästina-Syrien lebender Verfasser die alten Πράξεις Πέτρου um 220 benutzen

1 s. meine oben angeführten Studien und ferner meine „alten Petrusakten“ TuU., N. F. IX, H. 1, Leipz. 1903.

2 Harnack, Chronologie II, 532 plädiert ebenfalls für römischen Ursprung.

3 Dieser Ansicht tritt auch Heintze S. 113f. bei, indem er darauf hinweist, daß das von ihm erschlossene jüdische Disputationsbuch den im Orient viel gelesenen Posidonius aus Apamea benutzt hat und daß in der dem Roman zugrunde liegenden Fabel „die Luft der sophistischen Romane des Orients wehe“ (S. 130ff.). Vgl. dazu Karl Kerényi, Die griechisch-orientalische Romanliteratur, 1927.

konnte. Diese Frage wird bejaht durch die syrische Didaskalia, von der leider nicht mit Sicherheit behauptet werden kann, ob sie der ersten oder der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts angehört. Harnack, Chronologie I, S. 488ff., verlegt sie in die zweite Hälfte und Funk[1] hat ihm beigestimmt, nachdem er früher für die erste Hälfte oder das erste Viertel eingetreten war. Achelis[2] ist in seinen Untersuchungen über die Datierung (l. c. S. 366ff.) zu einem Non liquet, ob erste oder zweite Hälfte, gekommen. Freilich läßt er das einzige Argument, das wirklich entscheidend gegen die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts spricht, fallen, indem er die scharfe Polemik des Verfassers in der Bußfrage in c. 6 (Ach.-Fl. S. 19—27) nicht auf die Kontroverse gegen den Novatianismus, wie Harnack besonders betont, zurückführen will[3]. Man ersieht daraus, auf wie unsicherer Basis die Datierungen beruhen, wie ja auch die Datierung der Grundschrift der Pseudo-Clementinen nur approximativen Charakter trägt.

Dagegen läßt sich mit voller Sicherheit die Benutzung der alten Petrusakten durch den Verfasser der Didaskalia feststellen. Ich habe bereits in meinen „alten Petrusakten" S. 146f. auf den summarischen Bericht in der Didask. VI, 7—9 (Ach.-Fl. l. c. S. 120f.) über die Entstehung der Häresien und speziell über das Zusammentreffen des Petrus mit Simon Magus hingewiesen. Der Verfasser läßt den Petrus folgendes erzählen[4]:

7. Ἡ δὲ καταρχὴ τῶν αἱρέσεων γέγονεν οὕτως· Σίμωνά τινα μάγον ἐνεδύσατο ὁ διάβολος ὑπηρέτην αὐτοῦ ἔκπαλαι ὄντα. καὶ ἡμῶν τῇ τοῦ κυρίου δόσει καὶ τῇ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐνεργείᾳ δυνάμεις ἰαμάτων ἐπιτελούντων ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐπιτιθέντες τὰς χεῖρας τὴν τοῦ πνεύματος μετουσίαν δωρου-

---

1 La date de la Didascalie des apôtres (Extrait de la Rev. d'Hist. eccles. II, 4, 1891) 1901.

2 Achelis und Flemming, Die syrische Didaskalia übersetzt und erklärt, TuU., Bd. XXV, H. 2, 1904.

3 Vgl. auch Funk, Apostol. Konstitutionen, 1891, S. 52f. Erwähnen will ich der Vollständigkeit halber, daß Harnack in der Datierung ebenfalls geschwankt hat; in den TuU. II, 1. 2 (1884), S. 242 setzt er sie auf 260—302, dann trat er TuU. II, 5 (1885), S. 76 für die erste Hälfte des 3. Jahrh. ein, um zuletzt wieder zu dem späteren Ansatze zurückzukehren.

4 Nach Lagarde's griech. Rückübersetzung bei Bunsen, Analecta Antenicaena II, p. 325sq.

μένων, χρήματα προσήνεγκεν ἡμῖν βουλόμενος ὡς τὸν Ἀδὰμ τῇ γεύσει τοῦ ξύλου τῆς κατ' ἐπαγγελίαν ἀθανασίας ἐστέρησεν ὁ διάβολος, οὕτω καὶ ἡμᾶς τῇ λήψει τῶν χρημάτων θέλξας τῆς δόσεως τοῦ θεοῦ περιγράψαι, ὅπως ἀντικαταλλαξάμενοι ἀποδώμεθα αὐτῷ χρημάτων τὴν τοῦ πνεύματος δωρεάν. πάντων δὲ ἡμῶν ἐπὶ τούτων ταραχθέντων, ἀτενίσας Πέτρος εἰς τὸν ἐν Σίμωνι Σατανᾶν εἶπον αὐτῷ· τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν· οὐκ ἔστι σοὶ μερὶς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ.

8. ἡνίκα δὲ ἐξήλθομεν ἐν τοῖς ἔθνεσι κηρύσσειν τὸν λόγον τῆς ζωῆς, τότε ἐνήργησεν ὁ διάβολος εἰς τὸν λαὸν ἀποστεῖλαι ὀπίσω ἡμῶν ψευδαποστόλους εἰς βεβήλωσιν τοῦ λόγου. καὶ προσεβάλοντο Κλεόβιόν τινα καὶ παρέζευξαν τῷ Σίμωνι· εἶτα καὶ ἕτεροι πάλιν ἐκ τῶν περὶ Σίμωνος ἠκολούθουν ἐμοὶ Πέτρῳ διαστρέφειν τὸν λόγον.

9. γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ πολὺ τὴν ἐκκλησίαν ἔσκυλε, πολλοὺς ἀνατρέπων καὶ ἑαυτῷ περιποιούμενος ὡς πτῆναι δυνάμενος, τὰ δὲ ἔθνη ἐξιστῶν μαγικῇ ἐμπειρίᾳ. καί ποτε ἐλθὼν εἶδον αὐτὸν ἱπτάμενον καὶ ἀναστὰς ἐγὼ εἶπον· ἐν δυνάμει τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ τὰς δυνάμεις σου περικόπτω, καὶ κατηνέχθη καὶ συντρίβεται τῶν ποδῶν τοὺς ταρσούς. καὶ πολλοὶ ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ, τινὲς δὲ ἄξιοι αὐτοῦ ὄντες παρέμειναν αὐτῷ. Καὶ οὕτω πρώτη ἐπάγη ἡ τοῦ Σίμωνος αἵρεσις. καὶ διὰ τῶν λοιπῶν ψευδαποστόλων ἐνήργει ὁ διάβολος.

Hier wird also die bekannte Szene Act. 8, 14ff. nicht nach Samaria, sondern nach Jerusalem verlegt. Das kann kein Lapsus memoriae sein, sondern muß auf eine schriftliche Quelle zurückgehen. Und in der Tat finden wir diese in den Act. Verc. p. 71,14f., wo Petrus in Rom dem Simon Magus mit den Worten entgegentritt: dic Simon, non tu Hierosolymis procidisti ad pedes mihi et Paulo, videns per manus nostras remedia quae facta sunt, dicens: Rogo vos, accipite a me mercedem quantum vultis, ut possim manum imponere et tales virtutes facere. nos a te hoc audito maledeximus te: Putas temptare nos pecuniam velle possidere? — Freilich ist diese Stelle nicht die Vorlage gewesen, sondern die ausführliche Darstellung der Szene in jenem ersten verlorenen Teil, der in Jerusalem spielte; hier liegt nur eine kurze Reminiszenz vor. In den Petrusakten war das Zusammentreffen nach Jerusalem verlegt, weil Petrus auf Grund eines Herrengebotes

mit den übrigen Aposteln während 12 Jahren nach dem Tode des Herrn den heiligen Boden Jerusalems nicht verlassen durfte (Lips. p. 49, 22). Die Didaskalia redet nur allgemein von „wir" in Rücksicht auf die literarische Einkleidung der ganzen Schrift, aber als eigentlicher Erzähler gilt Petrus. Die gesamten Apostel sind noch in Jerusalem anwesend gedacht und verlassen erst später Jerusalem behufs Mission unter den Heiden; der Herrnbefehl schimmert auch hier noch durch. Die Auffassung ist nun die, daß die Häretiker den Spuren der Apostel folgen und ihre Gemeinden zerstören; das gilt auch von den Anhängern des Simon Magus. Er selbst hat die Gemeinde in Rom zerstört, indem er viele von der römischen Gemeinde durch seinen Flug abtrünnig machte, während er die Heiden durch die Kraft seiner Zauberkünste für sich gewann. Das kann wiederum nur aus den alten Petrusakten geflossen sein, denn nach ihnen werden die römischen Christen durch den Flug Simons durch die Lüfte bei seiner Ankunft in ihrem von Paulus begründeten Glauben wankend und erblicken in dem Magier den verheißenen Christus (Lips. p. 48, 19ff.)[1]. Deutlich von diesem Ereignis ist unterschieden der zweite Flugversuch des Simon Magus, dessen Zeuge Petrus zufällig ist, und auf dessen Gebet an Jesus Simon von oben herabstürzt und sich die Knöchel an seinen Füßen zerbricht. Ungefähr dasselbe lesen wir in den alten Akten, nur daß hier der Flug in der Luft als ein Wettkampf zwischen beiden Gegnern zum Erweise der Kraft Gottes jedes der beiden dargestellt ist. Hier endet der Sturz mit dem Zerbrechen der Schenkel, aber wiederum stimmen beide darin miteinander überein, daß der Sturz den Tod nicht unmittelbar zur Folge hat. Kleine Veränderungen erlaubt sich jeder Benutzer seiner Vorlage gegenüber; das ändert nichts an der Tatsache, daß der Verfasser der Didaskalia die Darstellung der Simon-Petruslegende aus den alten Petrusakten kannte[2]. Doch wichtiger für uns ist die Feststellung, daß dem

1 Näher schließen sich die Worte an den Text Lips. p. 80, 7f.: ὅτε γὰρ εἰσίει (sc. Σίμων) εἰς τὴν Ῥώμην, ἐξέστησεν τοὺς ὄχλους πετώμενος. ἀλλ' οὔπω Πέτρος ὁ ἐλέγχων αὐτὸν ἦν ἐνδημῶν τῇ Ῥώμῃ, ἥνπερ οὕτως πλανῶν ἐφάντασεν, ὡς ἐκστῆναί τινας ἐπ' αὐτῷ.

2 W. kehrt das Verhältnis um; nach ihm ist der Bericht in den Act. Petr. c. Simone gegenüber dem der Didaskalia weiter ausgebildet, aber doch mit ihm nahe verwandt.

Verfasser der Didaskalia bei der Komposition seines Werkes die Grundschrift der Pseudo-Clementinen noch eine unbekannte Größe war; von einem Zusammentreffen der beiden Hauptakteure in Caesarea und den übrigen syro-phönikischen Städten hatte er noch keine Kunde auf Grund einer schriftlichen Unterlage. Dann werden wir nicht umhinkönnen, die Abfassungszeit der Didaskalia vor die der Grundschrift der Pseudo-Clementinen zu verlegen, d. h. wir müssen auf die Seite derjenigen Gelehrten treten, welche für die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts plädieren[1]. Solche Tatsachen sind nämlich viel beweiskräftiger als alle allgemeinen Erwägungen, die doch mehr oder weniger subjektiver Natur sind.

Den Fortschritt der Zeiten zeigt deutlich der Bearbeiter der Didaskalia, d. h. der Verfasser der Apostolischen Konstitutionen, denn er glaubte, dem als authentisch geltenden Bericht der Pseudo-Clementinen Rechnung tragen zu müssen, und redigierte den Text der Didaskalia dergestalt um:

Const. VI, cap. 7[2]: 1. Ἡ δὲ καταρχὴ τῶν νέων αἱρέσεων γέγονεν οὕτως Σίμωνά τινα ἀπὸ Γιτθῶν οὕτω καλουμένης κώμης Σαμαρέα, τῇ τέχνῃ μάγον, ἐνδυσάμενος ὁ διάβολος ὑπηρέτην αὐτοῦ τῆς μοχθηρᾶς γνώμης ἐποιήσατο. 2. ἡνίκα δὲ Φίλιππος ὁ συναπόστολος ἡμῶν τῇ τοῦ κυρίου δόσει καὶ τῇ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ ἐνεργείᾳ δυνάμεις ἰαμάτων ἐπετέλει ἐν Σαμαρείᾳ, ὡς καταπλαγέντας τοὺς Σαμαρεῖς εἰς πίστιν ἐλθεῖν τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ καὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ βαπτίσασθαι εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, ἤδη δὲ καὶ αὐτοῦ τοῦ Σίμωνος σημεῖα καὶ τέρατα θεασαμένου ἄνευ μαγγανείας τινὸς γοητικῆς ἐπιτελούμενα καὶ εἰς θαῦμα καταπεσόντος καὶ πιστεύσαντος καὶ βαπτισθέντος καὶ προσκαρτεροῦντος τῇ νηστείᾳ καὶ τῇ προσευχῇ, ἀκούσαντες ἡμεῖς τὴν χάριν τοῦ θεοῦ τὴν ὑπάρξασαν Σαμαρεῦσι διὰ Φιλίππου, παρεγενόμεθα πρὸς αὐτοὺς καὶ πολὺ συμβαλλόμενοι τῷ λόγῳ τῆς διδασκαλίας, πᾶσι τοῖς βεβαπτισμένοις ἐπιτιθέντες τὰς χεῖρας εὐχαῖς τὴν τοῦ πνεύματος μετουσίαν ἐδωρούμεθα. 3. ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων, ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν ἡμῶν δίδοται τὸ

---

1 Vgl. noch Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. VII (1886), S. 22 f. — Loofs, Symbolik (1902), S. 21 f. — Achelis, RE[3] I (1896), S. 736, 9.

2 Nach der Ausgabe von Funk, 1905. Unterstrichen sind die Abweichungen von der Didaskalia.

πνεῦμα τοῖς πιστεύσουσιν, λαβὼν χρήματα προσήνεγκεν ἡμῖν λέγων. »Δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ἵνα κἀγὼ ᾧ ἂν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον«, βουλόμενος ὡς τὸν Ἀδὰμ τῇ γεύσει τοῦ ξύλου τῆς κατ᾽ ἐπαγγελίαν ἀθανασίας ἐστέρησεν, οὕτως καὶ ἡμᾶς τῇ λήψει τῶν χρημάτων θέλξας τῆς δόσεως τοῦ θεοῦ περιγράψαι, ὅπως ἀντικαταλλαξάμενοι ἀποδώμεθα αὐτῷ χρημάτων τὴν ἀτίμητον τοῦ πνεύματος δωρεάν. 4. πάντων δὲ ἡμῶν ἐπὶ τούτῳ ταραχθέντων, ἀτενίσας ἐγὼ Πέτρος εἰς τὸν ἐν αὐτῷ κακοῦργον ὄφιν εἶπον τῷ Σίμωνι· »Τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν, ὅτι τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ ἐνόμισας διὰ χρημάτων κτᾶσθαι οὐκ ἔστι σοι μερὶς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ οὐδὲ κλῆρος ἐν τῇ πίστει ταύτῃ, ἡ γὰρ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, μετανόησον οὖν ἀπὸ τῆς κακίας σου ταύτης καὶ δεήθητι τοῦ θεοῦ, εἰ ἄρα ἀφεθήσεταί σοι ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας σου· εἰς γὰρ χολὴν πικρίας καὶ σύνδεσμον ἀδικίας θεωρῶ σε ὄντα«. 5. ἀλλὰ τότε μὲν ὁ Σίμων ἔμφοβος γενόμενός φησιν· »Παρακαλῶ δεήθητε ὑμεῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν κύριον, ὅπως μηδὲν ἐπέλθῃ ἐπ᾽ ἐμὲ ὧν εἰρήκατε«.

Cap. 8, 1: Ἡνίκα δὲ ἐξήλθομεν ἐν τοῖς ἔθνεσιν κηρύσσειν εἰς τὸν κόσμον τὸν λόγον τῆς ζωῆς, τότε ἐνήργησεν ὁ διάβολος εἰς τὸν λαὸν ἀποστεῖλαι ὀπίσω ἡμῶν ψευδαποστόλους εἰς βεβήλωσιν τοῦ λόγου· καὶ προεβάλοντο Κλεόβίον τινα καὶ παρέζευξαν τῷ Σίμωνι, οὗτοι δὲ μαθητεύουσιν Δοσιθέῳ τινι, ὃν καὶ παρευδοκιμήσαντες ἐξώσαντο τῆς ἀρχῆς· εἶτα καὶ ἕτεροι ἑτέρων κατῆρξαν ἐκτόπων δογμάτων, Κήρινθος καὶ Μάρκος καὶ Μένανδρος . .

. . . .

Cap. 9, 1: Ὁ μέντοι Σίμων ἐμοὶ Πέτρῳ πρῶτον μὲν ἐν Καισαρείᾳ τῇ Στράτωνος, ἔνθα Κορνήλιος ὁ πιστὸς ἐπίστευσεν ὢν ἐθνικὸς ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν δι᾽ ἐμοῦ, συντυχών μοι ἐπειρᾶτο διαστρέφειν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, συμπαρόντων μοι τῶν ἱερῶν τέκνων Ζακχαίου τοῦ ποτε τελώνου καὶ Βαρνάβα καὶ Νικήτου καὶ Ἀκύλα ἀδελφῶν Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίων ἐπισκόπου τε καὶ πολίτου, μαθητευθέντος δὲ καὶ Παύλῳ τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· καὶ τρίτον ἐπ᾽ αὐτῶν διαλεχθεὶς αὐτῷ εἰς τὸν περὶ προφήτου λόγον καὶ περὶ θεοῦ μοναρχίας, ἡττήσας αὐτὸν δυνάμει τοῦ κυρίου καὶ εἰς ἀφωνίαν καταβαλὼν φυγάδα κατέστησα εἰς τὴν Ἰταλίαν. 2. Γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ, πολὺ τὴν ἐκκλησίαν ἔσκυλεν τά τε ἔθνη ἐξιστῶν μαγικῇ ἐμπειρίᾳ καὶ δαιμόνων ἐνεργείᾳ. ὡς καί ποτε μέσης ἡμέρας προελθὼν εἰς τὸ θέατρον

αὐτῶν, κελεύσας τοῖς δήμοις ἁρπαγῆναι κἀμέ, ἐν τῷ θεάτρῳ ἐπηγγέλετο πτῆναι δι' ἀέρος. πάντων δὲ ἐπὶ τούτῳ μετεώρων τυγχανόντων, ἐγὼ προσηυχόμην καθ' ἑαυτόν· καὶ δὴ μετεωρισθεὶς ὑπὸ δαιμόνων ἵπτατο μετάρσιος εἰς ἀέρα, λέγων εἰς οὐρανοὺς ἀνιέναι κα'κεῖθεν αὐτοῖς τὰ ἀγαθὰ ἐπιχορηγήσειν, τῶν δὲ δήμων ἐπευφημούντων αὐτὸν ὡς θεόν, ἐκτείνας ἐγὼ τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν σὺν αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἱκέτευον τὸν θεὸν διὰ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου, ῥῆξαι τὸν λυμεῶνα καὶ τὴν ἰσχὺν τῶν δαιμόνων περικόψαι ἐπ' ἀπάτῃ καὶ ἀπωλείᾳ ἀνθρώπων κεχρημένων αὐτῇ, ῥήξαντα δὲ μὴ θανατῶσαι, ἀλλὰ συντρῖψαι. Καὶ ὑπολαβὼν ἀτενίσας εἶπον τῷ Σίμωνι· Εἰ θεοῦ ἄνθρωπος ἐγώ, ἀπόστολος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀληθὴς καὶ διδάσκαλος εὐσεβείας, ἀλλ' οὐ πλάνης, οἷος σὺ Σίμων, προστάσσω ταῖς πονηραῖς δυνάμεσιν τοῦ τῆς εὐσεβείας ἀποστάτου, ἐφ' αἷς ὀχεῖται Σίμων ὁ μάγος, ἀφεῖναι τῆς κρατήσεως, ὅπως ἐξ ὕψους κατενεχθῇ εἰς γέλωτα τῶν ἀπατηθέντων ὑπ' αὐτοῦ. καὶ εἰπόντος μου ταῦτα, περικοπεὶς τῶν δυναμέων ὁ Σίμων κατηνέχθη μετὰ μεγάλου ἤχου καὶ ῥαγεὶς ἐξαίσιον συντρίβεται τὸ ἰσχύον καὶ τῶν ποδῶν τοὺς ταρσούς. καὶ φωνὴ τῶν ὄχλων λέγουσα· Εἷς ὁ θεός, ὃν Πέτρος δικαίως καταγγέλλει τῇ ἀληθείᾳ μόνον· καὶ πολλοὶ ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ, τινὲς δὲ ἄξιοι τῆς ἀπωλείας αὐτοῦ ὄντες παρέμειναν αὐτοῦ τῇ μοχθηρᾷ διδασκαλίᾳ. Καὶ οὕτως πρώτη ἐπάγη ἡ τῶν Σιμωνιανῶν ἀθεωτάτη αἵρεσις ἐν Ῥώμῃ, καὶ διὰ τῶν λοιπῶν ψευδαποστόλων ἐνήργει ὁ διάβολος.

Ich habe diese Stelle vollständig zum Abdruck gebracht, weil sie uns ein instruktives Beispiel liefert, an dem man, wie sonst selten der Fall, die Arbeitsmethode eines Redaktors genau kontrollieren kann, und weil dies zugleich ein grelles Licht wirft auf die Arbeit des Kompilators der Pseudo-Clementinen, der bei der Abfassung seines Werkes einer ungemein schwierigeren Situation gegenüberstand, wie wir noch sehen werden. Zwei charakteristische Züge treten uns beim ersten Blicke entgegen: 1. die Anlehnung an die Erzählung der Apostelgeschichte bei den Ereignissen in Samaria und 2. die Verarbeitung des Stoffes der Pseudo-Clementinen nebst einer ausführlichen Darstellung des Luftfluges von Simon Magus in Rom auf Grund der alten Petrusakten. Freilich sind dafür zwei Züge der ursprünglichen Erzählung unterdrückt, nämlich die erste Begegnung in Jerusalem und der erste Flug über Rom. Dagegen wird mit aller Breite der

letzte Flugversuch, dessen Ausgang der Sturz des Simon Magus auf das Gebet des Petrus bildet, erzählt, aber mehr in ausschmückender, paraphrasierender Gestalt als in direkter Benutzung der Schilderung bei Lips. p. 82, 4ff., daß z. B. mitten am Tage Simon ins Theater[1] gekommen ist und seinen beabsichtigten Flug der Menge angekündigt hat. Aber auf der andern Seite wird der Tod des Simon nicht unmittelbar mit dem Sturz in Verbindung gebracht, wie auch Petrus Lips. p. 82, 23f. die Bitte ausspricht: τάχυνον κύριε τὴν χάριν σου καὶ καταπεσόντος αὐτοῦ ἄνωθεν ἐκλυθεὶς συστῇ καὶ μὴ ἀποθάνῃ.

Viel wichtiger ist die Verarbeitung der Pseudo-Clementinen in den ursprünglichen Text von seiten des Redaktors. Da wird gleich zu Anfang Simon als Samaritaner aus dem Dorfe Gittha eingeführt (H 2, 22 R 2, 7): er wird neben Kleobius[2] zum Schüler eines gewissen Dositheus gemacht, den sie seiner Führerschaft entsetzt haben[3] (H 2, 24 R 2, 8. 11). Derselbe Simon Magus ist zum ersten Male mit Petrus in Caesarea Stratonis zusammengetroffen, indem der Redaktor der Darstellung der Pseudo-Clementinen folgt, ohne in seiner Gedankenlosigkeit an das vorher geschilderte Zusammentreffen in Samaria sich zu erinnern[4]. In der Umgebung des Petrus befinden sich Zacchaeus, der frühere Zöllner (H 2, 1 R 2, 1), Barnabas[5], Nicetas und Aquila (H 2, 1 R 2, 1), die als Brüder des Clemens eingeführt werden (H 13, 1

1 Nach Lips. p. 62, 8; 65, 31; 73, 20 hatte der eigentliche Wettkampf auf dem forum Julium vor dem Präfekten stattgefunden. Bei dem Flug versammelt sich die Menge zur Schau auf der via sacra, während Simon auf einem „hohen Orte" steht.

2 Das Sektenpaar Simon und Kleobius nennt Hegesipp nach Euseb. h. e. IV, 22, 5 und der Verfasser der Acta Pauli in dem apokryphen Korintherbriefwechsel. Hat der Verfasser der Didaskalia seine Kenntnis den Acta Pauli entnommen?

3 Fälschlich ist der Name des Kleobius mit Dositheus verbunden, da er in den Pseudo-Clementinen nicht vorkommt. Der Relativsatz hätte nur auf Simon bezogen werden dürfen, während Kleobius gestrichen werden mußte.

4 Ein Quellenscheider würde niemals einem und demselben Verfasser eine derartige Diskrepanz zutrauen.

5 In dem Katalog H 2, 1 und R 2, 1 kommt der Name des Barnabas nicht vor, wohl aber hatte Barnabas, der von Alexandrien nach Caesarea gekommen war und sich bei Petrus aufhielt, den Clemens bei dessen Ankunft dem Petrus zugeführt (H 1, 15; R 1, 12).

—12 R 7, 25—36). Clemens selbst wird als ἐπίσκοπος καὶ πολίτης τῶν Ῥωμαίων bezeichnet. Wir werden an den Eingang von H 1, 1 erinnert: Ἐγὼ Κλήμης, Ῥωμαίων πολίτης ὤν (R 1, 1: Ego Clemens in urbe Roma natus) und zugleich an den vorangehenden Brief des Clemens an Jacobus, in dem er seine Ordination zum Bischof von Rom meldet[1]. In ihrer Gegenwart soll eine dreitägige Disputation[2] zwischen Simon Magus und Simon Petrus über den „wahren Propheten" und über die „Monarchie Gottes" stattgefunden haben, und ersterer zum Stillschweigen gebracht worden sein, so daß er sich fluchtartig nach Italien begeben habe.

Hierbei dürften schwerlich die Homilien die Vorlage gebildet haben, denn der Verfasser von H. hat die Disputation über die „Monarchie Gottes", die nach der Grundschrift in Caesarea abgehalten wurde, nach Laodicea verlegt (H 16—19), wie es heißt H 16, 1: καὶ ἅμα τῷ μέλλειν διαλέγεσθαι αὐτὸν (sc. Πέτρον) εἰσῄει τις τῶν αὐτοῦ διακόνων λέγων· Σίμων ἀπὸ Ἀντιοχείας ἐληλυθώς, ἀπ'αὐτῆς ἑσπέρας μαθὼν ὑποσχόμενόν σε τὸν περὶ μοναρχίας ποιεῖσθαι λόγον, ἕτοιμός ἐστιν μετὰ Ἀθηνοδώρου τοῦ Ἐπικουρείου διαλεγομένῳ σοι ἐπελθεῖν πρὸς τὸ ἀντιλέγειν δημοσίᾳ πᾶσιν τοῖς ὑπὸ σοῦ ὁπώσποτε ὑπὲρ μοναρχίας λεγομένοις λόγοις. Von irgendwelchen Disputationen über den „wahren Propheten" ist keine Rede. Freilich schimmert der wahre Sachverhalt noch durch, wenn H 3, 1 mit den Worten beginnt: δύο μὲν οὖν διελθουσῶν ἡμερῶν ἐπιφωσκούσης δὲ τρίτης, πρὸς τὸ διαλεχθῆναι τῷ Σίμωνι etc. und als Thema der folgenden Disputation angegeben wird: Σίμων σήμερον, καθὰ συνετάξατο, ἕτοιμός ἐστιν ἀπὸ τῶν γραφῶν ἐπὶ πάντων ἐλθὼν ἀποδεικνύειν μὴ τοῦτον εἶναι θεὸν ἀνώτατον, »ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν« καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλον τινὰ ἄγνωστον καὶ ἀνώτατον ὡς ἐν ἀπορρήτοις ὄντα θεὸν θεῶν (H 3, 2). Auch wird H 3, 3 ausdrücklich von der τοῦ θεοῦ μοναρχία gesprochen. Dazu kommt, daß auch in den Ausführungen des Petrus von dem „wahren Propheten" die Rede ist (H 3, 11—28),

---

1 Der Zusatz μαθητευθέντος δὲ καὶ Παύλῳ τῷ συναποστόλῳ ἡμῶν καὶ συνεργῷ τῷ εὐαγγελίῳ ist ein Zusatz aus der kirchlichen Tradition auf Grund von Phil. 4, 3 (vgl. Eusebius, h. e. III, 15. 21; Origenes in Johann. VI, 54, S. 163, 5. ed. Preuschen).

2 Eigentlich bedeutet τρίτον „zum dritten Male".

während die Disputation selbst erst mit H 3, 29 über die Lehre der Schrift von Gott und den Göttern einsetzt. Aber eine Benutzung von H. scheint mir eine unmögliche Annahme, weil gerade der dramatische Abschluß der Disputation mit der angeblichen Flucht nach Italien fehlt, es vielmehr H 3, 58 unvermittelt heißt: ὁμῶς ὁ Σίμων συνιδὼν ὅτι Πέτρος αὐτὸν συνάγει ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι ὡς Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, εἰς τὸν περὶ θεοῦ λόγον ἐξέτασιν γενέσθαι οὐκ ἠθέλησεν, καίτοιγε μεταθεμένου τοῦ Πέτρου ὡς αὐτὸς Σίμων ἠξίωσεν πρὸς πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν γενέσθαι τὴν ἐξέτασιν. πλὴν ἡ ζήτησις τριῶν ἐπεκράτησεν ἡμερῶν. ἐπιφωσκούσης δὲ τῆς τετάρτης νύχιος ὡς ἐπὶ Τύρον τῆς Φοινίκης ἐξώρμησεν.

Viel engere Beziehungen haben die Apostol. Konst. zu R, denn hier beginnt die Disputation am ersten Tage mit dem Thema über den „wahren Propheten" (R 2, 22f.) und schließt sich daran R 2, 38 die Disputation über die These Simons: multos esse deos, unum tamen esse incomprehensibilem atque omnibus incognitum horumque omnium deorum deum. Auch erstreckt sich die Disputation auf drei Tage, denn der zweite Tag beginnt mit R 3, 12 und der dritte mit R 3, 33. Aber gegen die Vorlage von R spricht, daß Zacchaeus in R 1, 20 ohne jedes Epitheton eingeführt wird, ebenso R 2, 1, dagegen beim Redaktor der Apostol. Konst. als ὁ ποτὲ τελώνης (vgl. auch Apost. Konst. VII, 46, 3), wie wir es in H 2, 1 lesen. Hat etwa Rufin bei seiner Übersetzung absichtlich geändert, weil er an dieser Bezeichnung Anstoß nahm? Für R spricht weiter die Flucht nach Italien, die freilich nach der Grundschrift nicht eine Folge der Niederlage des Simon im Disputierwettkampfe war [1], sondern eine Folge der Aufdeckung seines nekro-

---

1 Das würde eher an die Darstellung in H erinnern, speziell an die von dem Redaktor von H eingefügte Disputation in Laodicea, wo dem Petrus am Schluß durch Faustus der Sieg zugesprochen wird mit den Worten: τὸ γὰρ νενικῆσθαί σε ἔργῳ εἴδομεν, τὸν δὲ ἐπαγγελλόμενόν σου λόγον ἠκούσαμεν. Πέρας γοῦν οὐκ οἶμαί σε ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἐλθεῖν, ὡς ὑπέσχου, ἀλλὰ πρὸς τὸ δοκεῖν μὴ αἰδεῖσθαι ἐξιὼν ἐπανελθεῖν ὑπέσχησαι (H 19, 24). Darauf heißt es: ὁ δὲ Σίμων ταῦτα ἀκούσας ὑπὸ ὀργῆς τοὺς ὀδόντας βρύξας, σιωπῶν ἐπορεύθη. Man sieht zugleich, in welche Verlegenheit der Redaktor von H durch die Verlegung des Hauptaktes nach Laodicea geraten ist, um den Simon wieder von der Bildfläche verschwinden zu lassen. Dieser Abschluß ist eine

mantischen Frevels (R 3, 63). Lipsius, Apokr. Apostelg. II, 1, 60 möchte als Quelle einen Text betrachten, der die drei ersten Bücher der Rekognitionen gesondert enthielt, aber diese Annahme wird widerlegt durch die Tatsache, daß der Redaktor, wie bereits erwähnt, Nicetas und Aquila als Brüder des Clemens kennt, auch VII, 46, 11 als Bischof von Tripolis in Phoenizien einen gewissen Marthonas, der identisch ist mit Marones R 6, 15 und mit Μαροόνης H 8, 1—8; 11, 36. Jedenfalls steht fest, daß der Redaktor der Apostol. Konst. die vollständigen Pseudo-Clementinen in irgendeiner Form gekannt hat[1], selbst wenn ein Hyperkritiker dem entgegenhalten sollte, daß an unserer Stelle von der Missionstätigkeit des Petrus in den syrisch-phönizischen Städten keine Andeutung zu finden ist. Der Verfasser sah sich aber zu dieser Ignorierung durch seine Vorlage, die Didaskalia, gezwungen, die unmittelbar mit dem Auftreten in Jerusalem den Aufenthalt in Rom verknüpft hatte.

Leider ist mit dem Nachweis der Benutzung für die chronologische Fixierung der Grundschrift der Pseudo-Clementinen nicht viel gewonnen, auch dann nicht, wenn man sogar die Möglichkeit der Benutzung der Grundschrift selbst von seiten des Redaktors der Apost. Konst. zugeben wollte[2], denn die Zeit der Entstehung der Apost. Konst. kann auch nur approximativ bestimmt werden. Harnack TuU II, 2, S. 265 trat ein für die Jahre 340—380, bzw. 340—360, Funk für ca. 400, Ed. Schwartz, Über die pseudo-apostol. Kirchenordnungen, 1910, S. 12 auf vor 394[3]. In dieselbe Zeit wird auch die Abfassung des griechischen Originals von R verlegt, nämlich nach W. S. 372 auf

Parallele zu der Darstellung des Homilisten in Caesarea, wo auch die Flucht des Simon auf seine Niederlage im Wettkampfe zurückgeführt wird in dem Berichte an die Berenike in Tyrus: πυνθανόμεθα γὰρ ὅτι Σίμων ὁ μάγος ὑπὸ τῆς ἐν Καισαρείᾳ πρὸς τὸν κύριον ἡμῶν Πέτρον ζητήσεως ἡττηθείς, παραχρῆμα ἀποδρὰς ἐνταῦθα πολλὰ κακὰ διαπράσσεται (H 4, 2), während Simon selbst sich als Sieger gerühmt haben soll: καὶ ἐν ταῖς ζητήσεσιν ἐπὶ πάντων τὸ ἧττον ἀπενεγκάμενος καὶ φυγὼν αὐτὸς φάσκει νενικηκέναι.

1 Funk, Apost. Konst., Ausgabe p. 70f. läßt es unentschieden, ob R oder H benutzt sind. Waitz ist auf das Problem, soviel ich sehe, überhaupt nicht eingegangen.

2 Jedenfalls ist die Kenntnis der Grundschrift nicht rundweg zu leugnen.

3 Vgl. Bardenhewer, Gesch. d. altkirch. Lt. IV (1924), S. 270.

die Zeit zwischen 350—411[1]. Als Heimat des Fälschers der Apost. Konst. gilt allgemein Syrien. Er scheint erst durch die Pseudo-Clementinen auf den Gedanken gekommen zu sein, sich in die Maske des Clemens zu hüllen, da diese Persönlichkeit seitdem in den Kreisen der syrischen Kirche als geheiligte apostolische Autorität galt[2].

Nach dieser langen Digression komme ich auf das vorhergewonnene Resultat zurück, daß der Verfasser der syrischen Didaskalia die Pseudo-Clementinen noch nicht gekannt, wohl aber für die Simon-Petruslegende die alten Πράξεις Πέτρου benutzt hat. Damit ist ebenfalls die Bekanntschaft des Verfassers der Grundschrift der Pseudo-Clementinen zeitlich wie räumlich in den Bereich der Wahrscheinlichkeit gerückt und zugleich eine sichere Basis gewonnen, auf der wir die Untersuchung weiterführen können.

Wir müssen uns stets gegenwärtig halten, daß der Verfasser von G (= Grundschrift der Pseudo-Clementinen) kein originalschöpferischer Geist, sondern ein Kompilator gewesen ist, freilich ein Kompilator im großen Stile. Denn er hatte sich die Aufgabe gestellt, verschiedene Werke größeren Umfangs zu einem Ganzen zusammenzuschweißen. Diese Aufgabe war um so schwieriger, als diese Werke ganz heterogene Stoffe behandelten und aus Schichten geflossen waren, zu denen der Verfasser nur entfernt gehörte. Unser Autor fühlte sich jetzt als Glied der katholischen Kirche und hatte den Plan gefaßt, in einem großangelegten Werke den Sieg des Christentums über Häresie und Heidentum in einem einheitlich konzipierten christlichen Roman zu feiern. Sein eigener Geist reichte dazu nicht aus; er nahm deshalb seine Zuflucht zu der damals so beliebten Methode der Kompilation. Er hat, wie jetzt allgemein anerkannt ist, drei große Stoffmassen vereinigt: 1. Die Kerygmen des Petrus, 2. den Anagnorismenroman des Faustus, eines vornehmen Römers, und seiner Familie, und 3. philosophische

1 Heintze S. 113 nimmt wegen des Zitats in der Philokalia als terminus ad quem das Jahr 358 an, da er das Zitat nicht auf Origenes, sondern auf die Redaktoren Basilius und Gregor von Nazianz zurückführt im Anschluß an Arm. Robinson in der Vorrede zu seiner Ausgabe der Philokalia 1893, S. 50; s. darüber weiter unten.

2 Vgl. Funk, Die apost. Konstit. 1891, S. 109ff.

und mythologische Disputationen. Stammen die Kerygmen aus der Feder eines Judenchristen, so der Anagnorismenroman mit seinem astrologischen Fatalismus aus heidnischer Quelle, während die philosophisch-mythologischen Erörterungen eine Apologie des Judentums darboten (darüber noch weiter unten). Auch der Schauplatz ist dem Stoffe entsprechend ein verschiedener: Die Disputation über die Kerygmen spielt sich in Caesarea ab, der Anagnorismenroman in Antharadus, Aradus und Laodicea; die heidnisch-mythologischen Disputationen waren ebenso wie die Kerygmen ohne jedes Lokalkolorit, sie sind nach Laodicea verlegt. Die schriftstellerische Kunst bestand in der einheitlich konzipierten Verschlingung dieser verschiedenen Stoffmassen. Hierbei mußte der Autor von G selbständig in Aktion treten; er mußte seinen Stoff gruppieren und eine entsprechende Disposition entwerfen. Da heißt es für den Forscher, in die eigene Kompositionswerkstatt des Autors einzutreten und seine Kombinationen aufzudecken; Quellenscheidungen helfen absolut nicht weiter.

Wir haben es bei unsern Untersuchungen nach dem Verhältnis der alten Petrusakten zu G fast ausschließlich mit den Kerygmen zu tun, und das vereinfacht die Sache, zumal die Kerygmen für den Anfang des Werkes verarbeitet sind.

Die K. Π. umfaßten, wie wir aus dem Katalog R 3, 75 ersehen, 10 Bücher[1]; sie behandelten, wie die Titel besagen, verschiedene Themen und sollten angebliche Lehrvorträge des Apostels Petrus enthalten, die dem vom Herrn ordinierten Bischofe von Jerusalem und Brüder des Herrn, dem Jacobus, übersandt sind, zugleich mit einem Briefe, der die Geheimhaltung vor den Heiden und den Juden dem Empfänger dringend ans Herz legt, der nun seinerseits in der Versammlung der

[1] W. will davon Buch 4 und 7 ausschließen (l. c. S. 101 f. und 108 f.), indem er die Meinung vertritt, daß diese beiden Bücher von einem antimarcionitischen Bearbeiter der K. Π. nachträglich hinzugefügt sind. Bousset hält diese künstliche Hypothese für überflüssig; er rechnet Buch 4 zu den Kerygmen. R 1, 27 ff. soll weder in G noch in der petrinischen Quelle gestanden haben. Damit sei erwiesen, daß das Inhaltsverzeichnis R 3, 75 vom Redaktor der Rekognitionen überarbeitet sei. — Man hat bei dem 7. Buche häufig an die bei Epiph. h. 30, 16 erwähnten judenchristlichen Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου gedacht (vgl. W. S. 167).

Presbyter diese Bitte in der angehängten διαμαρτυρία oder contestatio vorträgt und bekräftigen läßt. Hier ist Jacobus nicht der Bischof der heidenchristlichen Gemeinde von Jerusalem, sondern der Vorsteher des Judenchristentums, dem Presbyter zur Seite stehen (Cont. c. 1. 5). Er sendet 12 Apostel als Emissäre aus und läßt sich von ihnen über ihre Missionserfolge und über den Zustand der im Lande vorhandenen Gemeinden Bericht erstatten. Nach den Angaben des 7. Buches der Kerygmen hat eine solche Zusammenkunft am Osterfest stattgefunden, u. z. im siebenten Jahre nach dem Tode Jesu. Es war also das erste Zusammentreten[1] und zugleich die feste Gründung der judenchristlichen Kirche unter Leitung des Jacobus. In R 1, 44 heißt es: Cum autem nos duodecim Apostoli ad diem Paschae cum ingenti multitudine convenissemus, ingressi ecclesiam fratrum unusquisque nostrum, Jacobo interrogante quae a nobis per loca singula gesta sint, audiente populo breviter exponimus[2]. In unserem Falle ist Petrus gedacht als Übersender von auswärts, da es sich um schriftlich fixierte Abhandlungen handelt, die freilich auf mündliche Vorträge zurückgehen sollen. Diese Vorträge atmen ganz den Geist des Judenchristentums; Petrus ist ein echter Judaist, der seine Weisheit nur seinen Stammesgenossen überwiesen wissen will, und auch diesen nur unter den größten Kautelen, vgl. Epist. Petr. 3: ἵνα οὖν μὴ τοιοῦτόν τι γένηται, τούτου ἕνεκα ἠξίωσα καὶ ἐδεήθην τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους μηδενὶ μεταδοῦναι μήτε ὁμοφύλῳ μήτε ἀλλοφύλῳ πρὸ πείρας, ἀλλ' ἐάν τις

---

1 R 1, 43: Verum cum frequenter super hoc rogarent, nos autem opportunum tempus requireremus, septimana iam una ex passione domini complebatur annorum, ecclesia domini in Hierusalem constituta copiosissime multiplicata crescebat per Jacobum, qui a domino ordinatus est in ea episcopus, rectissimis dispensationibus gubernata. Aus dem Judentum stammt die Vorstellung, daß in jedem siebenten Jahre gewissermaßen ein Generalkapitel unter dem Vorsitze des Leiters stattfindet. Wir werden erinnert an das jüdische Sabbatjahr (vgl. Joach. Jeremias, Sabbatjahr und neutestamentliche Chronologie, ZNW, Bd. 47 [1928] S. 98f.). Bei den Montanisten hören wir ebenfalls von solchen Jahresversammlungen in Pepuza am Pfingstfest, dem Fest des Parakleten (Epiph. h. 48, 14).

2 Vgl. auch R 1, 66: nos vero cum venissemus ad Jacobum nostrum omnia quae dicta gestaque fuerant exponentes etc.

δοκιμασθεὶς ἄξιος εὑρεθῇ. Es wird das νόμιμον κήρυγμα des Petrus der ἄνομος καὶ φλυαρώδης διδασκαλία τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου (Epist. Petr. 2) gegenübergestellt; es gilt die mannigfachen Fälschungen respektive Auslegungen des Gesetzes von gegnerischer Seite zu bekämpfen, um die eigenen Anhänger vor dem Verderben zu bewahren[1]. Petrus sieht seinen Hauptgegner nicht in der Einzelperson des ἐχθρὸς ἄνθρωπος, sondern bei dessen Anhängern. Deshalb redet er stets von ihnen in der Mehrzahl, er faßt sie gleich zu Anfang zusammen als τινὲς τῶν ἀπὸ ἐθνῶν (Epist. Petr. 2). Es sind also Heidenchristen, die die Gültigkeit des Gesetzes Moses ableugnen und die dem Petrus auf seiner Missionsreise direkt entgegengetreten sind, ja es gewagt haben, ihn selbst für ihre Ansichten zu reklamieren, und so ihre Katechumenen bewußt täuschen[2]. Ist nun wirklich die Epist. Petr. als Einleitung zum Verständnis der Leser für die nachfolgenden K. Π. gedacht, so werden wir auch voraussetzen müssen, daß ursprünglich in diesem Werke selbst die Lehrvorträge des Petrus eben gegen diese τολμηροὶ ἄνδρες τινές (Contest. 5) gerichtet waren, nicht ausgesprochen gegen Paulus. Nur so kann ich mir erklären, daß der Verfasser von G bei der Lektüre der K. Π. den wirklichen Sachverhalt, d. h. den Gegensatz von judenchristlichem Petrinismus und heidenchristlichem Paulinismus, nicht durchschaut hat. Hat er wirklich geglaubt, den Marcion und die Marcioniten vor sich zu haben, oder war sein theologisches Urteil so abgestumpft, um bei dem ἐχθρὸς ἄνθρωπος überhaupt nicht mehr an die urapostolische Zeit zu denken? Freilich darf man nicht auf eine Stelle aus

---

1 Vgl. Epist. Petr. 2: καὶ ταῦτα ἔτι μου περιόντος ἐπεχείρησάν τινες ποικίλαις τισὶν ἑρμηνείαις τοὺς ἐμοὺς λόγους μετασχηματίζειν εἰς τὴν τοῦ νόμου κατάλυσιν und 3: . . . ἵνα οὕτως τὰς πίστεις φυλάξωσιν, καὶ πανταχῇ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα παραθῶσιν, ἑρμηνεύοντες τὰ πάντα πρὸς τὴν παράδοσιν ἡμῶν, καὶ μὴ αὐτοὶ ὑπὸ ἀμαθείας κατασπώμενοι, ὑπὸ τῶν κατὰ τὴν ψυχὴν στοχασμῶν εἰς πλάνην ἑλκόμενοι, ἄλλους εἰς τὸν ὅμοιον τῆς ἀπωλείας ἐνέγκωσιν βόθυνον.

2 Epist. Petr. 2: οἱ δὲ οὐκ οἶδα πῶς τὸν ἐμὸν νοῦν ἐπαγγελλόμενοι, οὓς ἤκουσαν ἐξ ἐμοῦ λόγους ἐμοῦ τοῦ εἰπόντος αὐτοὺς φρονιμώτερον ἐπιχειροῦσιν ἑρμηνεύειν, λέγοντες τοῖς ὑπ᾽ αὐτῶν κατηχουμένοις τοῦτο εἶναι τὸ ἐμὸν φρόνημα, ὃ ἐγὼ οὐδὲ ἐνεθυμήθην. εἰ δὲ ἐμοῦ ἔτι περιόντος τοιαῦτα τολμῶσιν καταψεύδεσθαι, πόσῳ γε μᾶλλον μετ᾽ ἐμὲ ποιεῖν οἱ μετ᾽ ἐμὲ τολμήσουσιν.

dem 7. Buche der Kerygmen verweisen, wo mit aller Deutlichkeit ein homo quidam inimicus geschildert wird, der bei der Disputation des Jacobus mit dem Hohenpriester Caiphas im Tempel zu Jerusalem das Volk zum blutigen Tumult aufhetzt, dabei selbst den Jacobus von den Stufen herabstößt und, da er ihn für tot hält, nicht ermordet (R 1, 70)[1]. Hier kann nicht zweifelhaft sein, daß unter dem homo inimicus Paulus verstanden sein soll, denn Gamaliel läßt den nach Jericho Geflüchteten durch heimliche Boten melden (R 1, 71), quod inimicus ille homo[2] legationem suscepisset a Caipha pontifice, ut omnes qui crederent in Jesum, persequerentur et Damascum pergeret cum epistolis eius, ut etiam inibi auxilio usus infidelium, fidelibus inferret exitium; idcirco autem præcipue Damascum festinaret, quod illuc confugisse crederet Petrum[3]. Dieser homo inimicus ist doch ein ganz anderer Typ. wie jener in Epist. Petr., da er im Interesse des jüdischen Gesetzes die Verfolgung der Messiasgläubigen in die Hand nimmt und sich absolut von dem in der Apostelgeschichte Gezeichneten nicht unterscheidet, also in einem juden-

1 Hier liegt offenbar eine Kontamination der Stephanusverfolgung mit dem Berichte des Hegesipp (Euseb. h. e. II, 23) über den Tod des Jacobus durch den Herabsturz von der Zinne des Tempels und seine Erschlagung durch einen Walker vor.

2 Vgl. auch R 1, 73: inimicus homo.

3 Der Nachsatz über Petrus ist auffällig, da dieser bei der Disputation zwischen Jacobus und Caiphas gar keine Rolle spielt, während er bei der ersten Disputation zwischen den Juden und den 12 Aposteln die Rolle des Stephanus als Vernichter des Tempels und seines Kultus übernommen hatte. Daraus erklärt sich wohl, daß Paulus ihn verfolgt, als er von seiner angeblichen Flucht nach Damascus erfährt. Anstoß möchte ich nicht mit W. S. 109 daran nehmen, daß an dieser Stelle über Petrus in der 3. Person gesprochen wird, denn es handelt sich ja um einen Bericht des Gamaliel. Ebensowenig kann ich Anstoß daran nehmen (Bousset l. c. S. 427), daß Jacobus R 1, 71 nach Jericho geflohen ist, dagegen in G ruhig und friedlich in Jerusalem residiert, denn aus den Worten R 1, 71: Et post dies fere triginta digressus est per Hiericho Damascum tendens (sc. Paulus), cum per idem temporis progressi essemus nos ad sepulchra duorum fratrum quorundam quae sponte sua per annos singulos dealbabantur; quo miraculo multorum adversum nos repressus est furor, videntium haberi nostros in memoria apud deum, ist zu entnehmen, daß der Sturm sich bald gelegt hat und die Flüchtlinge mit Jacobus nach Jerusalem zurückkehren konnten.

christlichen Werke in dieser Situation nur mit Hochachtung genannt werden konnte. Hier scheint der Verfasser von G auf Grund der Erzählungen im 7. Buche, das er in seiner Sammlung der K. II. vorfand, Kombinationen mit der neutestamentlichen Überlieferung vorgenommen zu haben, denn, wie wir noch oft konstatieren werden, ist es eine charakteristische schriftstellerische Eigentümlichkeit des Verfassers von G, Verbindungslinien zwischen seinen heterogenen Stoffen durch Personen aus dem NT. zu ziehen, um dem Ganzen einen für den Leser Vertrauen erweckenden authentischen Anstrich zu geben. Jericho wird als Zufluchtsort der Judenchristen unter Führung des Jacobus eingeführt. In Jericho war Jesus mit dem Zöllner Zacchaeus zusammengetroffen. Flugs hat der Verfasser von G diesen Mann für seinen Roman verwertet. Freilich weilt Zacchaeus nicht mehr dort, sondern ist nach Caesarea dislociert, aber damit ist wenigstens ein Motiv gewonnen, um den Zacchaeus einen Bericht an Jacobus nach Jericho über das Auftreten des Simon Magus in Caesarea abfassen zu lassen, der die Sendung des Petrus nach dorthin zur Folge hat. Das ist ureigenste Mache von G, denn wenn auch von diesen Ausführungen (R. 1, 44—73) in H keine Spur zu finden ist, so können sie nicht auf das Konto des Redaktors vom R gesetzt werden, denn in H entbehrt die Anwesenheit des Petrus in Caesarea jeder Motivirung; ganz in der Luft steht der Satz in H 1, 20: πλὴν γράψας τὸν περὶ προφήτου λόγον, αὐτοῦ κελεύσαντος, ἀπὸ τῆς Καισαρείας τῆς Στράτωνος διαπεμφθῆναί σοι ἐποίησεν τὸν τόμον, παρὰ σοῦ ἐντολὴν ἔχειν εἰπὼν τὰς καθ᾽ ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι. Nirgends vorher haben wir irgend etwas von einem solchen Auftrage des Jacobus an Petrus gehört. Ganz anders bei R, denn dort entläßt Jacobus R 1, 72 den Petrus mit den Worten: dato sane operam, ut per singulos annos praecipua quaeque ex dictis gestisque tuis scripta mittas ad me, et maxime per septimanas annorum[1].

---

[1] Damit knüpft der Verfasser an die alte Vorstellung von den Berichten der Apostel im Sabbatjahr R 1, 43f. wieder an. Das ist gedankenlos aus der judenchristlichen Quelle übernommen, da in dem neuen Werke die Zeit der Ereignisse längst nicht an 7 Jahre heranreicht. Bei H ist dieser Zug ganz unter den Tisch gefallen.

Als Held des ganzen Romans sollte ja Petrus gelten, deshalb hat sich der Verfasser nach Schriften umgesehen, in denen Petrus eine Rolle spielt, bzw. die auf ihn zurückgeführt wurden. Nun, seine Bemühungen werden nicht von großem Erfolg gewesen sein, denn in der altchristlichen Literatur konnten nur zwei Werke in Frage kommen[1], nämlich das κήρυγμα Πέτρου, das, nach den dürftigen Fragmenten zu urteilen, wahrscheinlich eine Reihe von Predigten des Apostels als Heidenmissionar aus der Feder eines Mitgliedes der altkatholischen Kirche enthielt[2], also gemeinkirchlichen Charakter trug, und die Πράξεις Πέτρου, deren großkirchlichen nichtgnostischen Ursprung ich nachgewiesen zu haben glaube. Ob der Verfasser von G jene erstere Schrift gekannt, aber da sie seinen schriftstellerischen Intensionen nicht entsprach, statt dessen die judenchristlichen Kerygmen zur Unterlage seines Romans gewählt hat, weil sie ihm vielleicht in der Vergangenheit als Lektüre gedient hatten, wird erst im Verlauf unserer Untersuchungen deutlich werden. Über die Benutzung der Petrusakten werden wir gleich noch Näheres hören.

Die judenchristlichen Kerygmen scheinen keine bestimmte Lokalitäten angegeben, sondern einen ganz allgemeinen Charakter getragen zu haben, deshalb mußte der Verfasser von G sich nach geeigneten Orten umsehen, wo er seinen Helden auftreten lassen konnte. Auf der anderen Seite mußte er die Kerygmen zu Anfang seines Romans verarbeiten, da die übrigen von ihm verarbeiteten Stoffmassen mit der Person des Apostels absolut nichts zu tun hatten. Und dazu kam ein drittes Moment: In den sonstigen Quellen handelt es sich um Disputationen, in denen die Gegner öffentlich einander entgegentreten. Dies zwang den Verfasser von G, die sonst akademisch gehaltenen Lehrvorträge des Petrus ebenfalls in das Gewand von Disputationen einzukleiden. Die Handhabe dazu bot ihm der polemische

---

1 Ich sehe ab von dem „Evangelium“ und der „Apokalypse“ des Petrus.

2 Vgl. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri, TuU. XI, 1 1893. Dieses katholische Kerygma hat bei den früheren Untersuchungen über die K. Π. viel Verwirrung gestiftet. Man könnte wegen des gleichen Titels erwägen, ob ein bewußtes Gegenstück, sei es von juden-, sei es von heidenchristlicher Seite, vorliegt.

Ton der Reden, der ohne Schwierigkeit einen Widerpart als Person fixieren ließ. Da erhob sich denn für den Romanschreiber die Frage, wen er zum Widerpart des Petrus erheben sollte. Gaben ihm die Kerygmen keinen bestimmten Namen — denn dem πλάνος τις, bzw. ἐχθρὸς ἄνθρωπος konnte man jede xbeliebige Persönlichkeit unterschieben —, so brauchte er bloß die „Akten des Petrus" in die Hand zu nehmen, um einen den Lesern seines Romans bekannten Namen zu entdecken, das war Simon Magus.

Im 6. Buche der Kerygmen las er von den einzelnen Syzygien im Weltverlauf, in dem immer dem Schlechten (dem Weiblichen) das Gute (das Männliche) folgt. In R 3, 61 werden 10 Paare aufgezählt, in H 2, 16f. nur 7 Paare, aber in beiden Katalogen steht das Paar Simon-Petrus, in H an 7., in R an 8. Stelle. Das kann erst von dem Verfasser von G herrühren, indem Simon an die Stelle eines andern gesetzt ist. Unverkennbar war in der Urschrift Paulus gemeint, wenn er auch nicht namentlich angeführt, sondern nur als πλάνος τις bezeichnet war, wie noch deutlich die Charakterisierung bei H 2, 17 zeigt: ταύτῃ τῇ τάξει ἀκολουθοῦντα δυνατὸν ἦν νοεῖν τίνος ἐστὶν Σίμων, ὁ πρὸ ἐμοῦ εἰς τὰ ἔθνη πρῶτος ἐλθὼν[1], καὶ τίνος ὢν τυγχάνω, ὁ μετ᾽ ἐκεῖνον ἐληλυθὼς καὶ ἐπελθὼν ὡς σκότῳ φῶς, ὡς ἀγνοίᾳ γνῶσις, ὡς νόσῳ ἴασις — οὕτως δή, ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ᾽ οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων.

Es ist nicht ohne Interesse, diese Syzygien bei R und H einander gegenüberzustellen:

R 3, 61	H 2, 16. 17
Kain — Abel	Kain (H 3, 25; 19, 9) — Abel (H 3, 26. 42; 19, 9)
Giganten (R 1, 29; H 8, 15) — Noah (R 1, 29; H 8, 17)	Schwarzer Rabe — Weiße Taube
Pharao (H 17, 17) — Abraham (R 1, 32; H 2, 16)	

---

[1] In der Didaskalia wird der umgekehrte Gedanke vertreten. daß die Pseudoapostel wie Simon den Aposteln nachgefolgt sind.

Fremdvölker — Isaak (R 1, 34)	Ismael (R 1, 33; H 2, 16) — Isaak
Esau — Jacob (R 1, 34)	Esau (H 2, 16) — Jacob
Magier — Moses	Hohepriester (H 2, 33; 20, 9; R 1, 46) — Gesetzgeber
Versucher — (R 4, 34; H 8, 21. 11, 35. 19, 2) — Sohn des Menschen (R 1, 60)	Der unter den Weibern Geborene (H 3, 22. 23. 52) — Der unter den Söhnen der Menschen (H 3, 26)
Simon — Petrus	Simon — Petrus
Alle Heiden — Der Apostel der Heiden	
Antichrist — Christus	Antichrist — Christus

Zunächst ist evident, daß in einer judenchristlichen Syzygienliste der Name des Simon Magus fehlte, da die Judenchristen mit diesem nichts zu schaffen hatten. An der Stelle des Simon muß ein anderer gestanden haben, und das kann nur der geheimnisvolle πλάνος τις, resp. ἐχϑρός, der Widersacher des Petrus, der Vertreter der Heidenchristen gewesen sein. In H 2, 17 ist ja noch deutlich der πλάνος τις gezeichnet, der jetzt in G mit Simon identifiziert wird; das Auftreten des Petrus wird auf Grund eines Spruches des wahren Propheten erst nach der Zerstörung des heiligen Ortes verlegt; sein wahres Evangelium ist Geheimtradition. Dieses Syzygienpaar muß in den Kerygmen den Abschluß der Liste gebildet haben. Damit fallen die beiden Paare in R: 1. Alle Heiden — Der Apostel der Heiden, 2. Antichrist — Christus aus. Da aber letzteres Paar in H vorkommt, stand es in G und ist von dem Redaktor von G hinzugefügt. Seltsam ist das erste Paar: Alle Heiden — Der Apostel der Heiden. Waitz S. 137 meint, daß unter dem Heidenapostel nur Petrus verstanden und der Ausdruck: qui mittetur seminare verbum inter gentes nur als attributive Bestimmung zu Petrus aufgefaßt werden könne, wie sie auch H 2, 17 bei Petrus stehe: ὁ μετ' ἐκεῖνον ἐληλυϑώς . . . καὶ εὐαγγέλιον ἀληϑὲς κρύφα διαπεμφϑῆναι. Offenbar habe sie der Redaktor von R aus diesem Zusammenhang herausgerissen, weil er die antipaulinische Tendenz der Grundschrift nicht mehr verstand oder billigte. Dann aber könne der Ausdruck omnes gentes auch nur eine attributive Bestimmung zu Simon gewesen sein, wie dies uns

auch H 2, 17 deutlich zeige, wenn hier zu Simon die Apposition hinzukomme: ὁ πρὸ ἐμοῦ εἰς ἔθνη ἐλθών. Um den Gegensatz gegen Paulus zu verwischen, habe der Redaktor von R den Ausdruck τὰ ἔθνη willkürlich aus dem Zusammenhang herausgerissen und so seine 9. Syzygie gebildet (vgl. auch Waitz S. 108). Ich glaube, daß seine Erklärung nur zum Teil das Richtige getroffen hat, denn unter omnes gentes kann m. E. nur der heidnische Polytheismus verstanden werden, zu dessen Überwindung Petrus von Caesarea abreist (R 3, 65. 68) und dessen Darstellung den zweiten Teil der Clementinen ausmacht. Die Figur des Simon spielt dabei nur eine Nebenrolle. Die Syzygientheorie steht in R nach dem Entweichen von Simon vor dem Antritt der großen Mission des Petrus unter den Heiden. Offensichtlich wollte der Redaktor diesem Rechnung tragen. Vergleichen wir noch näher die beiden Reihen, so fallen bei R einige Abweichungen auf, die keinen primären Charakter tragen, so z. B. die ἀλλόφυλοι (Fremdvölker) statt Ismael, des Stammvaters der barbarae gentes (R 1, 33). Nicht minder sekundär ist der Partner „Magier" neben Moses statt Hohepriester — Gesetzgeber. Der Redaktor von R nahm von seinem christlichen Standpunkt aus Anstoß an der Stellung des Aaron zu den schlechten weiblichen Prinzipien[1], die aber genau der Auffassung der Kerygmen entspricht, wie wir aus H 2, 33 ersehen: πρῶτον διὰ τῆς ὀφιωθείσης ῥάβδου, ἥτις τῷ Ἀαρὼν ἐδόθη, αἱ νόσοι ἐγίνοντο, καὶ εἶθ' οὕτως εὐχαῖς Μωϋσέως αἱ ἰάσεις ἐπεφέροντο[2]. Ganz im Sinne der Judenchristen ist der Sprung von Aaron auf Johannes dem Täufer, bzw. von Moses auf Christus. Denn die gesamten Propheten des AT. werden zu der weiblichen Prophetie gestellt, die ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφητεῖαι (H 2, 16; 3, 22. 23. 52), die πλάνα καὶ ἀμφίβολα καὶ λοξὰ προφητεύουσαι (H 3, 24), welche θυσίαι, αἵματα, σπονδαί eingeführt haben[3], im Gegensatz zu der männlichen Prophetie des

1 Der pontifex Aaron wird von R 1, 46 als der Gesalbte etwas anders gewertet.

2 Das entspricht dem Kanon der Syzygie: Nacht und Tag — Unwissenheit und Erkenntnis — Krankheit und Heilung (H 2, 33). — Über den Stab Aarons vgl. H 20, 9.

3 Das alles zielt ab auf das Nationaljudentum mit seinem Zeremonialgesetz und Opferkultus. Mit dem Polytheismus und Opferkult des Heidentums, wie Hilgenfeld S. 211 annimmt, hat das

AT.s (H 3, 23. 26. 27), die in Adam, (Henoch), Noah, Abraham, Isaak, Jacob, Moses repräsentiert wird, enger gefaßt in Adam und Moses, in welchen der wahre Prophet inkarniert war[1].

---

nichts zu tun. Ebensowenig hat Hilgenfeld den Satz H 3, 23 verstanden: διὸ κλέπτουσα τὰ τοῦ ἄρσενος σπέρματα καὶ τοῖς ἰδίοις τῆς σαρκὸς σπέρμασιν ἐπισκέπουσα, ὡς ὅλα ἴδια συνεκφέρει τὰ γεννήματα, τοῦτ' ἔστιν τὰ ῥήματα. Er will den Gedanken der Apologeten und Alexandriner darin entdecken, daß das Wahre der heidnischen Religion, namentlich die heidnische Philosophie, durch Diebstahl von den hebräischen Propheten entlehnt sei. In Wahrheit handelt es sich um die ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφητεία, ὡς θήλεια τοῦ νῦν κόσμου ἐπαγγελλομένη, die als männliche Prophetie anerkannt werden möchte und deswegen Anleihen resp. Aneignungen bei dieser macht. Auch hier reflektiert der Verfasser m. E. auf die falsche alttestamentliche Prophetie — nicht auf die heidnische Philosophie —, wie die männliche Prophetie ihren Ursprung von Abraham ableitet — daher in Wahrheit die erste, aber nach dem Syzygienkanon, dem Prinzip des πρόοδος, die zweite (H 3, 23. 27) — so die weibliche von seinem σύζυγος, der Eva; sie ist die erste προφῆτις, der Typus für die προφητεία ἐν γεννητοῖς γυναικῶν (R 3, 22), sie ist in dem zweiten Elias, in Johannes dem Täufer wieder erstanden (H 2, 17; vgl. Waitz S. 131f.). Daher ist ihr Erstgeborener im Gegensatz zu Abel, dem Haupte der männlichen Prophetie, Kain, der Mörder und Lügner. Dessen Nachkommen sind die ersten Ehebrecher geworden, haben Saiteninstrumente und Zithern und Kriegswaffen eingeführt. Deswegen ἡ τῶν ἐγγόνων προφητεία — so heißt es zum Schluß — μοιχῶν καὶ ψαλτηρίων γέμουσα, λανθανόντως διὰ τῶν ἡδυπαθειῶν ὡς τοὺς πολέμους ἐγείρει. Daß der Verfasser auf das Heidentum überhaupt nicht bezug nimmt, zeigen die einleitenden Worte: δύο οὖν ἡμῖν γενικαὶ ἔστωσαν προφητεῖαι. Deshalb sollen die ἐν θεοσεβείᾳ ἄνθρωποι das Mysterium der Syzygie erfassen, um nicht in die Irre zu gehen. Die gegenwärtige Welt ist weiblich, die zukünftige ewige männlich (H 2, 15). Der Redaktor von H kat die judenchristlichen Züge an vielen Stellen treuer bewahrt.

1 Die männliche Prophetie ist ganz Wahrheit, die weibliche ganz Trug. ὁ δὲ ἐξ ἄρσενος καὶ θηλείας γεγονὼς ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει. ἡ γὰρ θήλεια ἰδίῳ αἵματι ὥσπερ ἐρυθρῷ πυρὶ περιβάλλουσα τὸ τοῦ ἄρσενος λευκὸν σπέρμα, ἀλλοτρίοις ἐρείσμασιν ὀστέων τὸ ἀσθενὲς αὐτῆς συνίστησιν καὶ τῷ τῆς σαρκὸς προσκαίρῳ ἄνθει τέρπουσα καὶ βραχείαις ἡδοναῖς τοῦ λογισμοῦ τὴν ἰσχὺν ὑποσυλῶσα τοὺς πλείονας εἰς μοιχείαν ἄγει καὶ οὕτως τοῦ μέλλοντος καλοῦ στερίσκει νυμφίου (H 3, 27). Im Gegensatz dazu steht der ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων προφητείαν ἔμφυτον ψυχῆς ἰδίαν ἔχων, der männliche Prophet Adam: θεὸν ἕνα μόνον αἰτεῖν λέγων, θεοὺς οὔτε αὐτὸς λέγει οὔτε ἄλλῳ λέγοντι πιστεύει. καλὸν ὃ ἔχει τηρεῖ καὶ ἐπὶ πλείονα αὔξει. θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ. ἁγνούς, καθαρούς, ὁσίους ἀγαπᾷ. πῦρ βωμῶν σβέννυσιν. πολέμους καταργεῖ. εἰρήνην διδάσκει,

Die neutestamentliche Prophetie beginnt mit dem Syzygienpaar: ὁ ἐν γεννητοῖς γυναικῶν und ὁ ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων (H 2, 17; 3, 26), d. h. mit Johannes dem Täufer und Christus. Wiederum nahm der Redaktor von R Anstoß an der Wertung Johannes' des Täufers als eines weiblichen Propheten; er setzte an seine Stelle den Versucher, den er kennen gelernt hatte (R 4, 34) als Absender von Pseudopropheten, Pseudoapostel und Pseudolehrer (vgl. H 11, 35). H hat uns noch das Ursprüngliche aufbewahrt, denn hier wird Johannes als ἡμεροβαπτιστής bezeichnet und wie auch H 2, 17 als πρόοδος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ κατὰ τὸν τῆς συζυγίας λόγον, der dreißig Schüler, darunter auch Simon und Helena um sich versammelt. Nach dessen Tode folgten ihm als Sektenhaupt Dositheus und Simon (H 2, 22, 23). Der Redaktor von R wollte in Johannes nicht das Sektenhaupt der Hemerobaptisten[1] anerkennen unter dem Eindruck der neutestamentlichen Schilderung und der kirchlichen Tradition[2], deshalb hielt er sich dazu berechtigt, die Stelle in der Grundschrift zu verbessern und schrieb alles auf das Konto des Dositheus. Auf diese Weise blieb von dem ganzen Passus nur der Satz übrig: Interfecto enim, sicut scis et ipse, baptista Johanne, cum Dositheus haereseos suae inisset exordium (R 2, 8)[3]. Aber er kennt Johannesjünger, die sich vom jüdischen Volke getrennt und ihren Meister zum Messias erklärt haben[4] (R 1, 54 vgl. R 1, 60. 63; Acta 19, 1f.). Eben

---

σωφροσύνην ἐντέλλεται. τὰς ἁμαρτίας καθαιρεῖ. γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ, εἰς ἁγνείαν πάντας ἄγει. ἐλεημονικοὺς ποιεῖ. δικαιοσύνην νομιτεύει, τοὺς τελείους αὐτῶν σφραγίζει καὶ τὸν τῆς ἀναπαύσεως λόγον ἐκφαίνει. ῥητὰ προφητεύει, σαφῆ λέγει. πῦρ αἰώνιον κολάσεως πυκνῶς ὑπομιμνήσκει, βασιλείαν θεοῦ συνεχῶς καταγγέλλει, πλοῦτον οὐράνιον μηνύει, δόξαν ἀναφαίρετον ὑπισχνεῖται, τῆς ἁμαρτίας τὴν ἄφεσιν ἔργῳ δείκνυσιν (H 3, 26).

1 Doch haben nach R 1, 53. 54 die Schismen des Volkes von Johannes dem Täufer ihren Anfang genommen, aber es ist mehr chronologisch gewendet.

2 Leider läßt sich nicht feststellen, wie weit Rufin sich Eingriffe im orthodoxen Sinne erlaubt hat.

3 Vgl. H 2, 24: τοῦ Ἰωάννου ἀναιρεθέντος Δοσίθεός τις τῆς ἀρχῆς ὀρεγόμενος θάνατον αὐτοῦ ψευδῆ καταγγείλας διαδέχεται τὴν αἵρεσιν.

4 Nach ihnen ist Johannes, nicht Jesus der Messias gewesen. Sie berufen sich für ihre These auf den Ausspruch Jesu Matth. 11, 7f.; Luc. 8, 24f., der den Johannes als den μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν erklärt hätte und auch περισσότερος προφήτου. Sie ziehen daraus den

wegen ihrer Trennung vom Judentum haben die Judenchristen ihren Meister verworfen.

Aber auch H hat nicht den originalen Text von G aufbewahrt. Denn statt des Paares: Giganten—Noah wird angeführt Noah als der sogenannte Deukalion der Griechen, der ein unreines Tier (schwarzer Rabe) und ein reines Tier (weiße Taube) ausgesandt, und ebenso wird das Paar: Pharao—Abraham ausgeschaltet und Abraham nur als Stammvater des jüdischen Volkes und als Vater der nächsten Syzygie Ismael—Isaak erwähnt.

Ursprünglich scheint die Liste der Syzygien 7 Paare bis auf Christus umfaßt zu haben[1], denen die beiden Paare πλάνος τις—Petrus und Antichrist—Christus ἐπὶ τέλει d. h. in der Endkatastrophe sich angeschlossen haben. Der Redaktor von R hat sie in Übereinstimmung mit der Zahl der ägyptischen Plagen auf 10 erweitert (R 3, 55). Die heilige Siebenzahl kehrt auch wieder bei den männlichen Propheten, den Gerechten des AT.s R 2, 47, H 17, 4 (vgl. H 2, 52): Adam, Henoch, Noah, Abraham, Isaak, Jacob, Moses; sie sind die 7 Säulen (Prov. 9, 1) nach H 18, 14, die ἡγεμόνες τῆς προφητείας (H 2, 15). Und eine gleiche Siebenzahl der Gegensätze spiegelt sich in der Schöpfung ab: 1. Himmel und Erde, 2. Sonne und Mond, 3. Licht und Feuer, 4. Tag und Nacht, 5. Gesundheit und Krankheit, 6. Gnosis uud Unwissenheit, 7. Leben und Tod (H 2, 16; vgl. 2, 15. 17; 3, 22). Diese ganze Syzygientheorie war behandelt in dem letzten Abschnitt des 6. Buches der

Schluß, daß Johannes größer gewesen sei als alle Menschen und Propheten und aus dem „major“, daß er auch größer gewesen sei als Moses und Christus selbst. Simon Cananaeus gibt zu, daß Johannes zwar größer gewesen sei als alle Propheten und von Weibern Geborenen, aber nicht größer als der Sohn des Menschen. Jesus sei der Messias, Johannes nur der Prophet; der Unterschied zwischen beiden sei so groß wie zwischen einem Vorläufer und dem qui praecurritur, zwischen einem Gesetzesgeber und einem Gesetzesbeobachter (R 1, 60). — Dieser Passus ist aus dem 7. Buche der Kerygmen über die Streitunterredung der zwölf Apostel im Tempel entnommen. Es gehört das 7. Buch streng genommen nicht zu den judenchristlichen Kerygmen des Petrus, aber es war als historisches Werk den Kerygmen inkorporiert. Zu Johannes nimmt es eine andere Stellung ein wie die Kerygmen.

[1] In H ist das Paar Pharao—Abraham ausgefallen.

Kerygmen, der über die differentia dualitatis et coniugationis handelt.

Steht nun fest, daß in den Kerygmen der Name des Simon Magus nicht auftauchte, so müssen wir die Petrusakten näher ins Auge fassen, ob nicht etwa von dort die Figur des Romans stammt. Denn es lag doch nahe, daß der Romanschreiber der Clementinen bei dem Entwurf seines Werkes einen anderen Roman durchmusterte, der fast ausschließlich den Wettkampf der beiden Simone zum Gegenstand hatte.

Soviel ich sehe, hat bisher kein Forscher den Gedanken ernstlich erwogen, aus welchem Grunde als Schauplatz der Begebenheiten in den Clementinen Caesarea und die übrigen phönikisch-syrischen Städte gewählt sind. Auch ein antiker Romanschreiber ist doch nicht bloß ein mechanischer Kompilator fremden Stoffes, wie man ihn gewöhnlich betrachtet, wenn man stets nach seinen Quellen spürt. Man scheint bei dieser Sezierung ganz zu vergessen, daß er doch auch eine geistige Potenz ist, die ihr geistiges Eigentum hinzubringt, die vor der Niederschrift sich hinsetzt und eine sorgfältige Disposition für die Gruppierung des ganzen Stoffes entwirft. Deshalb muß man bestimmte Absichten bei der Aufstellung der Gesamtkomposition voraussetzen.

Dann aber ist es mehr als auffällig, aus welchem Grunde der Kampf zwischen Simon Magus und Simon Petrus nicht in den beiden Städten, an die man bei diesen beiden Personen am ersten denkt, und die auch in der kirchlichen Tradition eine große Rolle spielen, nämlich Jerusalem und Rom, zum Austrag gebracht wird. Bei einem orientalischen Verfasser könnte man das Verschweigen von Rom verständlich finden, dann bliebe aber Jerusalem übrig, und umgekehrt würde bei einem in Rom lebenden Autor die Nichtberücksichtigung der Welthauptstadt einiges Befremden erregen. In ein ganz anderes Licht tritt aber die Sachlage, wenn der Verfasser der Clementinen bei Abfassung seines Werkes sich einer umfangreichen Schrift gegenübersah, die nicht nur den Wettkampf der von ihm als Helden seines Romans eingeführten Personen in ausführlicher Weise behandelte, sondern als Ort dieser Wettkämpfe ausschließlich Jerusalem und Rom fixiert hatte. Das waren, wie wir aus der vorhandenen Überlieferung

wissen, die alten Πράξεις Πέτρου. Nun verstehen wir erst, weshalb angesichts dieses Werkes der Schauplatz im Clemensroman verlegt ist. Der literarische Anstand verbot nämlich auch einem antiken Autor, dort das Feld zu pflügen, wo ein anderer den Acker bestellt hatte, d. h. in unserem Falle in jenen beiden Städten noch einmal die beiden Gegner sich gegenübertreten zu lassen. Ehrfurchtsvoll ist er seinem Vorgänger aus dem Wege gegangen; das Thema „Jerusalem und Rom" war erledigt. Als ein instruktives Beispiel derartiger Schauplatzveränderungen möchte ich die Johannesakten anführen. Der Autor der alten Akten hatte zum Schauplatz seines Helden den Kranz der sieben Städte aus der Johannesapokalypse erkoren. Der spätere Verfasser der orthodoxen Johannesakten, der sogenannte Pseudo-Prochorus, verlegte den Schauplatz der Wirksamkeit des Apostels nach der Insel Patmos, die ihm durch die Apok. 1, 9 an die Hand gegeben war; freilich sah er sich genötigt, ganz unbekannte Örtlichkeiten zu erfinden. Und die gleiche Haltung finden wir, um in der altchristlichen Romanliteratur zu verbleiben, beim Verfasser der Paulusakten gegenüber der kanonischen Apostelgeschichte. Alle diejenigen Städte, von denen die Apostelgeschichte berichtet, werden in den Akten viel kürzer oder gar nicht behandelt, dagegen solche Städte, die nur ganz nebenbei Erwähnung finden, werden über Gebühr hervorgehoben, wie z. B. Myra, Sidon, Tyrus, Ikonium. Hier konnte der Verfasser seiner Phantasie freien Lauf lassen.

Nun hat der Verfasser der Clementinen nicht ohne reifliche Überlegung Caesarea Stratonis zum Mittelpunkt der Begebenheiten des ersten Teiles seines Werkes gemacht, denn 1. war Caesarea Hauptstadt des Landes nach der Zerstörung Jerusalems und Sitz der Regierung, 2. war Caesarea zugleich Mittelpunkt des palästinensischen Christentums, 3. hatte die Stadt für den Bibelkundigen einen bekannten Klang als Ort der Cornelius-Geschichte (Act. c. 10) und 4. las unser Verfasser diesen Namen in den Πράξεις Πέτρου, denn von hier hatte Petrus seine Reise nach Rom zur Bekämpfung des Simon Magus angetreten (Lips. p. 49, 28; 50, 1), und ohne Zweifel hatte sich Simon Magus dort auf seiner Flucht aus Jerusalem nach Rom eingeschifft. Was Wunder, wenn sich der Autor

der Clementinen diese Stadt zum Ausgangspunkt des neuen Romans erwählte.

Diese Verschiebung der Lokalitäten mußte naturgemäß für die handelnden Personen ebenfalls Verschiebungen zeitigen. Hatte der Verfasser der Petrusakten wenigstens der kanonischen Überlieferung Rechnung getragen und das erste Zusammentreffen der beiden Simone nach Act. 8, 1ff. geschildert, wenn er auch den Schauplatz aus den oben angeführten Gründen nach Jerusalem verlegt hatte, so übergeht unser Autor dieses Ereignis mit Stillschweigen, da es eben in der von ihm benutzten Vorlage verwertet war. Um nun Simon Magus nach Caesarea zu bringen, muß er seine Erfindungsgabe in Bewegung setzen, da ihm sonst keine Quellen zur Verfügung stehen. Wohl nennt er im Anschluß an die Angaben des Justin ihn einen Samaritaner aus dem Dorfe Gittha, aber mit seiner Wirksamkeit in Samarien kann er nichts anfangen. So nimmt er seine Zuflucht zu dem neutestamentlichen Personal und entdeckt hier eine Syrophoenikerin in Matth. 15, 21f. und Marc. 7, 24f.[1] deren Tochter Jesus bekanntlich in Tyrus von einem Dämon geheilt hat. Um den Namen war er nicht in Verlegenheit, er taufte die Mutter einfach Justa (H 2, 19; 13, 7, R 7, 32)[2]. Weiter tischt er, um Justa nach Caesarea übersiedeln zu lassen, die Geschichte auf, daß sie jüdische Proselytin geworden (H 13, 7) und, deswegen von ihrem heidnisch gesinnten Manne samt ihrer Tochter aus ihrem Heime vertrieben, sich in Caesarea niedergelassen habe, während ihre Tochter sich später mit einem Juden verheiratet und ihr Domizil wieder in Tyrus aufgeschlagen habe (H 2, 20). Da sie sich nach der Verheiratung der Tochter vereinsamt gefühlt, habe sie nach Ersatz gesucht. So soll diese Justa auch die Pflegemutter des Simon Magus gewesen sein. Das ist wiederum ein Gewaltstreich behufs Glaubhaftmachung seines Aufenthaltes in Caesarea, der sonst jeder Motivierung entbehren würde. Zur Pflegemutter des Simon Magus ist sie dadurch geworden, daß sie in Verbindung

1 Die beiden Evangelienstellen sind hier kombiniert, denn bei Matth. wird die Frau als γυνὴ Χαναναῖα, bei Marc. als γυνὴ Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει eingeführt. Daraus macht unser Autor H 2, 19 Συροφοινίκισσα, τὸ γένος Χαναναῖτις.

2 Der Name der Berenike kommt nur in H 3, 73; 4, 1. 4. 6 vor und ist von Homilisten erfunden (s. unten).

gebracht wird mit Aquila und Nicetas, jenen durch Schiffbruch in die Hände von Seeräubern gefallenen und auf dem Sklavenmarkte zu Caesarea von ihr gekauften Brüdern aus der Anagnorismennovelle (H 2, 20 R 7, 32). Das sind wilde Kombinationen, die der Erfindungsgabe des Verfassers alle Ehre machen. Auffällig ist, daß Justa als jüdische Proselytin, nicht als Anhängerin Jesu eingeführt wird. Das kann nicht ohne besondere Absicht geschehen sein. Der Grund liegt m. E. in der Verarbeitung eines jüdischen Disputationsbuches, das Personen erforderte, welche als Verteidiger des Judentums gegen den Polytheismus und dessen Mythologie (H 4, 7—6, 25 R 10, 12—51) auftreten konnten. So werden die beiden Brüder zunächst in der jüdischen θρησκεία im Hause der Justa auferzogen. Deutlich tritt diese ihre Funktion noch in dem Bericht der Brüder über ihre Erlebnisse nach dem nächtlichen Schiffbruche an ihre Mutter Mattidia entgegen, wenn es H 13, 7 heißt: γυνὴ δέ τις Ἰουδαίοις προσήλυτος, ἀξιόλογος πάνυ, ὀνόματι Ἰοῦστα, ὠνησαμένη ἡμᾶς εἰς τέκνων ἐφύλαττεν τόπον καὶ πάσῃ ἑλληνικῇ παιδείᾳ μετὰ σπουδῆς ἐξεπαίδευσεν. ἡμεῖς δὲ ἐφ᾽ ἡλικίας ἔμφρονες γενόμενοι καὶ τὴν θρησκείαν ἠγαπήσαμεν καὶ τὰ τῆς παιδείας ἐφιλοπονήσαμεν, ὅπως πρὸς τὰ λοιπὰ ἔθνη διαλεγόμενοι ἐλέγχειν αὐτὰ περὶ πλάνης δυνώμεθα [1]. Aber die in der Erziehungsmethode großzügige Witwe hat auch für gründliche Kenntnis ihrer Schützlinge in der griechischen Philosophie gesorgt, wenn Nicetas fortfährt: ἀλλὰ καὶ τὰ φιλοσόφων ἠκριβώσαμεν, ἐξαιρέτως δὲ τὰ ἀθεώτατα, λέγω δὲ τὰ Ἐπικούρου καὶ Πύρρωνος, ἵνα μᾶλλον ἀνασκευάζειν δυνώμεθα [2]. Auf diese Weise werden die beiden Brüder prädestiniert für ihre Rolle in den philosophischen Disputationen (R 8—9 H 14, 3—7; 15, 1—5).

Aus welchen Gründen auch Simon Magus die Justa zur

---

1 Dem Homilisten schwebt hier offensichtlich ein Buch vor, in welchem Polemik vom Standpunkte des Judentums gegen die ἔθνη geführt wurde. In R 7, 32 fehlt dieser Zug.

2 R 7, 32 gibt diesen Bericht in verkürzter Form: quae cum emisset, habuit loco filiorum, ita ut etiam Graecis nos literis et liberalibus attentissime erudiret. Ubi vero adolevimus, etiam philosophorum studiis operam dedimus, quo possimus religionis divinae dogmata philosophicis disputationibus adserentes confutare gentiles. Hier ist an die philosophischen und mythologischen Disputationen gedacht.

Pflegemutter erhalten hat, bleibt ein Geheimnis des Romanschreibers, denn weder in H noch in R werden wir darüber aufgeklärt, obwohl doch beide Redaktoren auf G als gemeinsame Quelle zurückgehen[1]. Als Pflegemutter könnte sie m. E. nur dann in Frage kommen, wenn Simon Magus seine Eltern, die hier mit Namen Antonius und Rachel[2] (R 2, 7 H 2, 22) eingeführt werden, frühzeitig verloren und zu Justa in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnis gestanden hätte, oder hatte sie als Witwe ein Erziehungsheim für verlassene Knaben aufgemacht? Ferner möchte man wissen, ob Simon Magus bereits vor Nicetas und Aquila an Sohnes Statt angenommen oder erst nachher. Aber ich fürchte, man darf den Romanschreiber mit derartigen inquisitorischen Fragen nicht belästigen. Ihm kam es m. E. nur darauf an, Simon Magus auf irgendeine Weise nach Caesarea zu bringen und weiter Zeugen für seinen Bericht über ihn, den er sich aus verschiedenen patristischen Quellen zusammengestoppelt hatte, zu finden und ihnen diesen Bericht in den Mund zu legen, um zugleich die vorhandenen Nähte zu verdecken. Es erregt doch großes Befremden, daß Simon Petrus vor seiner Disputation mit Simon Magus überhaupt keine Kenntnis von der Person seines Gegners besitzt[3].

1 W. S. 20f. bemerkt, daß die Erzählung von der gemeinsamen Pflegemutter H 2, 19—21 in R fehle, aber er müsse aus gewissen Anzeichen eine Überlieferung wie H gekannt haben, doch habe R, weil er Anstoß daran genommen, daß ein Weib, dessen Glauben Jesus gepriesen hatte, Pflegemutter eines Pseudochristus gewesen sein soll, diese Überlieferung weggelassen. W.s Irrtum führt sich darauf zurück, daß er wohl R 7, 32 anzieht, aber den Anfang des folgenden Kapitels übersehen hat, denn dort berichtet Nicetas: Simoni autem cuidam mago qui nobiscum una educatus est, pro amicitiis et puerili consuetudine adhaesimus. R hat offenbar diese Einzelheit in 2, 3—19 weggelassen, weil er gegenüber H einen größeren Stoff aus G übernommen hatte. Er streift diese Geschichte kurz in dem Berichte an Mattidia über das Schicksal der Söhne.

2 Die Namen scheint unser Verfasser erst erfunden zu haben, denn, wenn Justin diese Namen überliefert hätte, würden sie bei den späteren Häresiologen auftauchen.

3 Nach der Darstellung von R 1, 72 ist freilich Petrus durch Jacobus bei seiner Aussendung kurz über seinen Gegner orientiert worden, auch weiß Jacobus ihn darüber zu trösten, daß er allein nach Caesarea aufbrechen müsse, indem er ihm baldigst einen Begleiter und Helfer, d. h. Clemens, in Aussicht stellt.

Clemens, der ja als ganz Fremder nach Caesarea gekommen ist und gleich bei seiner Landung die Kunde erhalten hat: Πέτρος τις λεγόμενος τοῦ ἐν Ἰουδαίᾳ εἰσφανέντος ἀνδρὸς τοῦ σημεῖα καὶ τέρατα πεποιηκότος ὁ δοκιμώτατος ὑπάρχων μαθητής, αὔριον Σίμωνι τῷ ἀπὸ Γιτθῶν Σαμαρεῖ ζήτησιν ποιεῖται λόγων (H 1, 15), möchte gerne aus dem Munde des Petrus erfahren: Τίς ἄρα τυγχάνει οὗτος ὁ τοσοῦτος ὢν ἀπατεὼν μαθεῖν ἤθελον (H 2, 18). Petrus antwortet darauf: Εἰ θέλεις μαθεῖν, πάρεστίν σοι τὸ γνῶναι παρ' ὧν κἀγὼ τὰ κατ' αὐτὸν πάντα ἠκρίβωκα. Er erzählt zunächst selbst[1] von der Justa und dem Kaufe der beiden Knaben, die mit Simon Magus zusammen aufgewachsen und in enger Freundschaft mit ihm verbunden in dessen Geheimnisse eingeweiht und dessen Anhänger geworden wären, bis sie, mit Zacchaeus zusammengekommen, den λόγος τῆς ἀληθείας vernommen hätten und von Simon Magus abspenstig geworden, um später bei der Ankunft des Petrus samt ihrer Pflegemutter diesem sich willig anzuschließen und dem Judentum Valet zu sagen. Soweit der kurze Bericht des Petrus[2]. Er selbst läßt nun Aquila und Nicetas herbeirufen und fordert sie auf, dem Clemens wahrheitsgemäß alles zu berichten. Als erster Berichterstatter tritt Aquila (H 2, 22f.) auf, dem sich Nicetas anschließt (H 2, 27f.)[3]. Noch krasser tritt diese Unkenntnis des Petrus in R zu Tage. Nicht Clemens, sondern Petrus selbst richtet am Vorabend der Disputation mit Simon Magus an seine Begleiter die Worte: Opportunum mihi nunc et necessarium videtur, de his quae imminent aliqua discutere, id est de Simone. Scire enim velim, quibus sit moribus et quibus actibus, quod mihi, si quis scit, indicare non cesset; refert enim ista praenoscere etc. (R 2, 3). Er will, dem Befehle des Herrn folgend, vorher wissen, ob er das Haus eines Würdigen betrete (Matth. 10, 11f.)

---

1 W. legt in seiner Rekonstruktion die Erzählung dem Zacchaeus in den Mund.

2 Nach R 1, 72 hat bereits Jacobus in dem Berichte des Zacchaeus die Kunde über Simon durch die beiden früheren Jugendgenossen erfahren: cunctaque diligenter comperta ab his, qui prius vel socii eius vel discipuli fuerant et post hoc ad Zacchaeum conversi sunt, indicavit. Das kann aber nicht ursprünglich sein.

3 Über das gegenwärtige Verhältnis von H und R in dieser Partie s. W. S. 18f., ohne in allem mit ihm übereinzustimmen.

oder die Perlen vor die Säue werfe (Matth. 7, 6), aber fügt er hinzu: sed et alias ob causas utile est, viri huius habere me notitiam. Darauf bittet Nicetas ums Wort und bringt seine Besorgnis zum Ausdruck, daß Petrus im Wettkampfe mit Simon Magus unterliegen könnte; er begründet dies damit, daß letzterer vehementissimus est orator, in arte dialectica et syllogismorum tendiculis enutritus, quod autem est omnibus gravius, et in arte magica valde exercitatus (R 2, 5). Und ihm tritt zur Seite Aquila mit dem gleichen Gefühle der Besorgnis und gibt einen ausführlichen Bericht über Simon Magus (R 2, 7—15); er bekräftigt die Wahrheit desselben mit den Worten: in omnibus enim eum diligenter agnovimus, utpote qui a puero malorum eius auditores fuerimus et ministri, et nisi nos dei amor abrupisset ab eo, in eisdem cum ipso etiam nunc versaremur malis[1] (R 2, 6). Was hier als persönliche Kenntnis vorgetragen wird, schmeckt nur zu deutlich nach gelehrter Speise, die auf Grund patristischer Quellen und eigener freierfundener Zusätze zubereitet ist. Im großen und ganzen ist das Bild des gnostischen Simon Magus richtig gezeichnet[2], wie wir weiter unten näher nachweisen werden. Von dem Samaritaner Simon, den Petrus nach dem Bericht der Apostelgeschichte kennengelernt hatte, hören wir nichts; selbst Petrus besitzt keine Erinnerung an ihn. Das ist typisch.

Zu dem Kreise von Caesarea gehört in erster Linie Clemens, der in Rom Kunde erhält von dem Erscheinen des Sohnes Gottes und dessen Wundertaten, und der, noch mehr begeistert durch die Predigt eines Unbekannten, den Entschluß faßt, an Ort und Stelle die Wahrheit zu ergründen (H 1, 6. 7), doch wird er durch Sturm nach Alexandrien verschlagen, wird hier mit Barnabas bekannt, und wird von neuem durch die schlichte Predigt dieses Augenzeugen vom „Sohne Gottes“ ge-

1 Vgl. vorher Nicetas: neque enim vel nos ipsi eum potuissemus effugere et converti ad dominum, nisi dum adiutores eius et errorum socii fuimus, agnovissemus quod deceptor esset ac magus (R 2, 5).

2 In H 2, 22 wird ihm als Lehre zugeschrieben: οὐ νεκροὺς ἐγερθήσεσθαι πιστεύει, τὴν Ἱερουσαλὴμ ἀρνεῖται, τὸ Γαριζεὶν ὄρος ἀντεισφέρει. Das ist eine Verwechslung mit einer samaritanischen Häresie R 1, 54. 57, ein deutliches Zeichen, daß auch H die Verarbeitung des 7. Buches der Kerygmen in G gekannt hat.

wonnen, obwohl der Prediger von den umstehenden Zuhörern, vor allem von den Philosophen, verhöhnt und beinahe mißhandelt wird (H 1, 8—13)[1]. Barnabas reist zum Osterfest nach Palästina, aber Clemens muß wegen Abwicklung von Geschäften noch zurückbleiben, bis auch er die Reise nach Caesarea antritt, wo er bei seiner Landung von der bevorstehenden Disputation zwischen Petrus und Simon Magus hört und, als er sich zur Herberge des Petrus begibt, von Barnabas erkannt und dem Petrus zugeführt wird (H 1. 15). In R 1, 7 ist der unbekannte Prediger in Rom Barnabas selbst, und wird auch die ganze Szene H 1, 8—13 nach Rom verlegt, so daß der Aufenthalt in Alexandrien (R 1, 7—10) ganz übergangen ist und Clemens und Barnabas sich direkt nacheinander von Rom nach Caesarea einschiffen[2].

Uns interessiert zunächst die Person des Barnabas, denn wiederum stoßen wir auf die in G beliebte Manier, neutestamentliche Personen behufs Verchristlichung des Romans einzuführen. Es ist beachtenswert, daß Barnabas nicht erscheint als Begleiter des Paulus, als der frühere Levit aus Cypern nach dem Berichte der Apostelgeschichte[3], vielmehr wird er zu den

---

1 Nach H 2, 4 hat Barnabas ihn damals schon gründlich mit dem λόγος περὶ τοῦ προφήτου bekannt gemacht.

2 Das wird für sekundär angesehen, resp. als eine Verkürzung von G in R (s. W. S. 17, Heintze S 7, Uhlhorn, Die Homilien und Rekognitionen 1854, S. 310f.). Freilich hat Heintze darauf aufmerksam gemacht, daß diese Lösung nicht ganz befriedigt, denn nach H 1, 13 führt Clemens den Barnabas „in sein Haus“ und schließt sich nicht als Reisebegleiter nach Judaea wegen Abwicklung von Geschäften an (H 1, 14. 15). Das passe doch viel eher zu Rom als zu dem wildfremden Alexandrien. Aber auf der andern Seite soll die Fahrt von Alexandrien nach Caesarea 15 Tage gedauert haben (H 1, 15), während nach R 1, 12 die Fahrt von Rom nach Caesarea auf die gleiche Zeit berechnet ist Letztere Zeitangabe ist unmöglich; nach den Act. Petri Lips. p. 52, 15 dauerte die Reise des Petrus von Caesarea nach Puteoli ungefähr 2 Monate. Demnach muß R den Zwischenaufenthalt in Alexandrien unterdrückt haben, während G resp. H gedankenlos die Verhältnisse in Rom auf Alexandrien übertrugen. Wir werden noch öfters derartige Dubletten kennen lernen.

3 Dieser Barnabas wurde auf Grund der kirchlichen Tradition zu den 70 Jüngern gerechnet (Clemens Alex., Strom. II, 20, 116; Euseb. h. e. I, 12, 1).

Jüngern des Herrn gezählt, wenn von ihm berichtet wird: Ἔστιν τις ἐνταῦθα οὐ μόνον ἱστορήσας αὐτὸν (sc. τὸν υἱὸν θεοῦ), ἀλλὰ καὶ τῆς ἐκεῖθεν γῆς ὑπάρχων, ἀνὴρ Ἑβραῖος, ὀνόματι Βαρνάβας, ὃς καὶ ἕνα τῶν αὐτοῦ μαθητῶν ἑαυτὸν εἶναι λέγει (H 1, 9; vgl. R 1, 7). Das führt sich darauf zurück, daß wir es nicht mit dem Leviten Barnabas zu tun haben, sondern nach der sonderbaren Notiz in R 1, 60 mit Barnabas, qui et Matthias, qui in locum Judae subrogatus est apostolus. Er gehört also zu den 12 Aposteln und befindet sich daher unter ihnen bei der Osterzusammenkunft, um an der Streitunterredung teilnehmen zu können. Es muß hier eine Verwechslung mit Barsabbas, mit Beinamen Justus (Act. 1, 23), vorliegen oder es ist absichtlich die Sache geändert. Dann ist die Jüngerschaft des Barnabas zum Herrn ganz erklärlich. Weshalb der Verfasser ihn nach Alexandrien versetzt, können wir nicht erraten. War dem Verfasser der Name des Barnabas aus dem Barnabasbriefe zugeflossen? Im übrigen ist Barnabas nur ein Statist, der weder bei den Disputationen in Caesarea — seine Anwesenheit wird nicht einmal erwähnt — noch auch sonst im Roman eine Rolle spielt[1]. Er soll nur die Verbindung zwischen Petrus und dem fremden Ankömmling herstellen; damit ist seine Aufgabe erledigt. Diese Figur ist also selbständig von dem Verfasser von G dem Werke hinzugefügt, also von außen herangetragen.

Dasselbe gilt auch in gewissem Grade von Clemens selbst. Denn alle Anzeichen deuten darauf hin, daß die Figur des Clemens nicht zu dem ursprünglichen Personal des Familienromans gehörte, sondern erst künstlich mit ihm verknüpft ist (Vgl. W. S. 251, Bousset ZNW 1904, S. 19 Heintze S. 122). Dem Verfasser von G schwebte sicherlich von vornherein die Gestalt des römischen Bischofs vor, den weiter nichts als die römische Herkunft mit der Familie des Faustus verbindet. Daraus leitet sich auch sein besonderes Verhältnis zu Petrus ab, das dem Verfasser von der kirchlichen Tradition übermittelt wurde. Aus

---

[1] Barnabas wird noch R 9, 36 in der Rekapitulatio des Petrus über die Schicksale der verschiedenen Familienglieder erwähnt. In dem Verzeichnis der 12 Begleiter des Petrus in Caesarea kommt er nicht vor (vgl. Waitz S. 171, Anm. 1).

dem von Petrus zu Rom ordinierten Bischof wird der ständige Reisebegleiter des Apostels während seiner Missionstätigkeit in den Städten Palästinas und Syriens und zugleich der Verfasser der Aufzeichnungen über diese Erlebnisse. Zu den von G verarbeiteten Stoffmassen hat er keine Beziehungen gehabt. Die Kombination mit dem Bischof Clemens ist also nicht erst in dem vorgesetzten Briefe des Clemens vollzogen, sondern schwebt über dem Ganzen, daher er auf irgend eine Weise wieder mit Petrus nach Rom zurück versetzt werden muß. Da der römische Clemens als Christ vorgestellt ist[1], erklärt sich m. E. die auffallende Tatsache, daß er, obwohl er sofort in Caesarea von Petrus in die Tiefen der christlichen Wahrheit eingeweiht wird, doch kein Verlangen nach der christlichen Taufe trägt, die doch am Schluß der Tagung in Caesarea durch Petrus an zahlreichen Gläubigen

1 Gegen diese Auffassung könnte sprechen, daß Petrus mit Clemens keine Tischgemeinschaft vor seiner Taufe hält, da der Ungetaufte von Dämonen erfüllt ist, wie Petrus diese Sequestration der Katechumenen ausführlich begründet (R 2, 71 f.). Aber wenn er hinzufügt: Nemo ergo vestrum contristetur a convivio nostro separatus, tempore enim aliquo observare debet unusquisque sane quanto ipse voluerit. Parvo enim tempore sequestratur qui cito voluerit baptizari, multo autem qui tardius. Unusquisque ergo in sua habet potestate, breve aut longum poenitentiae suae tempus exigere, et ideo in vobis est, quando velitis ad nostram convenire mensam, et non in nobis, quibus permissum non est sumere cum aliquo cibum, nisi fuerit baptizatus. Vos ergo magis nos prohibetis a vestro convivio, si ad purificandum moras habeatis et tardius baptizemini (R 2, 72) — so fragt man unwillkürlich, welche Gründe lagen für Clemens vor, seine Taufe so lange aufzuschieben und von der Tischgemeinschaft getrennt zu sein, da er doch zu den familiares des Petruskreises gehörte. Wie ganz anders benimmt sich Mattidia nach ihrer Wiedervereinigung mit den Söhnen! Sie erbittet flehentlich, auch unterstützt von ihren Söhnen, den Petrus, sie sofort zu taufen, um nicht einen Tag des consortium und der societas mensae ihrer Kinder beraubt zu sein. Petrus muß erst des längeren seine Weigerung begründen (R 7, 34 f.; H 13, 9 f.), um nicht gegen die kirchlichen Gesetze betreffs Aufnahme von Katechumenen zu verstoßen. Freilich scheint bei Clemens später dieses Grundgesetz unbeachtet geblieben zu sein, denn nach R 3, 30. 50 nimmt er an der gemeinsamen Mahlzeit teil. Der Verfasser selbst wird sich kaum des Widerspruches bewußt gewesen sein. In H 1, 22; 3, 29 wird Clemens weder der Teilnahme am Tisch noch am Gebet gewürdigt.

vollzogen wird (H 3, 73)[1]. Die Taufe des Clemens findet erst in Tripolis statt (H 11, 35 R 6, 15), u. z. ohne Sang und Klang, wenn es heißt: τρεῶν οὖν μηνῶν πληρωθέντων νηστεῦσαί μοι κελεύσας ἡμερῶν, ἀγαγών με εἰς τὰς ἐν τῇ θαλάσσῃ πλησίον οὔσας πηγάς, ὡς εἰς ἀέναον ἐβάπτισεν ὕδωρ. Im übrigen sind von dem Verfasser der Grundschrift Züge eines jüdischen Renegaten dem Clemens beigelegt worden, wie wir noch sehen werden.

So sind alle Hauptpersonen des ersten Teiles des Romans glücklich in Caesarea untergebracht und kann das Streitgespräch zwischen Petrus und Simon beginnen. Nun wird aber Simon nach der originalen Darstellung in R nicht im Redekampfe überwunden, sondern durch die Aufdeckung seines nekromantischen Frevels an einem ermordeten Knaben, dessen Bild im innersten Gemach hängt. Kunde davon hat Petrus durch Aquila und Nicetas erhalten (R 2, 13). Petrus will den Frevel bei der Durchsuchung des Hauses feststellen. Simon versucht zunächst reuevoll die Gunst des Petrus für sich zu gewinnen, indem er diesen als Propheten anerkennt, der die Geheimnisse der Menschen durchschaut, als er aber erfährt, daß Petrus seine Kenntnis den Mitteilungen seiner Jugendgenossen verdankt, beginnt er zu drohen mit den Kraftwundern als „oberste Kraft“ und mit seiner Würde als „in Ewigkeit stehender Sohn Gottes“. Petrus läßt sich aber nicht imponieren und das umstehende Volk wirft Simon aus Wut aus der Halle, wo die Disputation stattfindet, hinaus. Nur ein einziger Anhänger folgt ihm (R 3, 44—49).

In derselben Nacht mußte dieser, wie er dem Petrus R 3, 63 berichtet, auf Geheiß des Simon unter großen Versprechungen für die Zukunft den Leichnam des Ermordeten ans Meer tragen, wo Simon von einem dort zufällig im Hafen liegenden Schiffe den Körper ins Meer versenkt. Er bittet zugleich seinen Anhänger inständigst, mit ihm fortzuziehen: dicens se Romam petere, ibi enim in tantum placiturum, ut deus putetur et divinis publice donetur honoribus. Tunc, inquit, te omnibus divitiis repletum, si huc redire placuerit, et pluribus fultum ministeriis mittam. Als dieser das verlockende Angebot, da er Simon als Magier und Betrüger

---

1 Nach R 3, 72 beträgt die Zahl der Getauften mehr als Zehntausend.

erkannt hat, aus angeblicher Rücksicht auf sein körperliches Gebrechen und seine Familie ausschlägt, bricht Simon gegen Dora auf mit den Worten: Cum audieris quanta mihi gloria erit in urbe Roma, poenitebit te. Der Berichterstatter schließt: Et post haec ipse quidem, ut aiebat, Romam petiit, ego autem confestim redii huc, orans, ut me suscipias ad poenitentiam, quia ab eo deceptus sum (R 3, 63). In H ist diese dramatische Episode ganz unterdrückt. Die dreitägige Disputation endet friedlich mit der heimlichen Abreise zur Nacht nach Tyrus ohne jede besondere Motivierung für diese plötzliche Abreise. Offensichtlich ist H sekundär. Der Hauptgrund, wie wir noch sehen werden, liegt in der völligen Umgestaltung der Grundschrift durch die willkürliche Versetzung eines Teiles der Disputationen von Caesarea nach Laodicea.

W. glaubt in dieser Erzählung umfangreiche Stücke seiner II. II. zu besitzen, ohne ernstlich in Erwägung zu ziehen, ob nicht der Verfasser von G in irgendeiner Quellenschrift über die beiden Simone etwas Ähnliches gefunden hat. Auffällig zunächst ist die Motivierung der Flucht. Nach den alten Petrusakten hatte Petrus seinen Gegner als gemeinen Dieb resp. Anstifter dazu in der Eubula-Geschichte entlarvt; infolgedessen entzieht sich Simon seiner drohenden Verhaftung von seiten der römischen Obrigkeit durch eiliges Verschwinden vom Boden seiner Schandtaten. Hier tritt er wirklich seine Reise über Caesarea nach Rom an. Dieses Motiv hat der Verfasser von G verwertet; auch nach ihm zwingt ein kriminelles Verbrechen den Simon zur Flucht[1], und zwar in Anlehnung an die alten Petrusakten. Hätte damit der Roman seinen Abschluß gefunden, würde dieser ein abgerundetes Ganzes gebildet haben, aber der Anagnorismenroman und verschiedenartige Disputationsmassen, deren Verarbeitung der Verfasser von G sich zur Aufgabe gestellt hatte, ließ diesen Abschluß nicht zu, sondern erforderte den weiteren Schauplatz in den Küstenstädten. Deshalb durfte Simon Magus nicht ganz verschwinden, zumal da eine Darstellung der Simon Maguslegende in Rom, wie wir gesehen haben, nicht in Frage kommen konnte. So mußte dieser Hiatus

---

1 R 3, 64: non quasi poenitentia ductus, sed metuens, ne deprehensus publicis legibus subiaceret.

bestehen bleiben. Aber noch ein anderer Zug verrät deutlich die Quelle. Woher konnte denn Simon seine göttliche Verehrung in Rom vorher wissen? War das ein vaticinium ex eventu?[1] Schon W. l. c. S. 196 hat auf den Bericht des Justin Apol. I, 26. 56 hingewiesen, aber dieser kann nicht die Quelle gewesen sein, denn dort las er nicht von einer Flucht des Simon vor Petrus nach Rom, sondern nach der Überlieferung bei Justin ist Simon als Missionar der gnostischen Häresie, wie viele andere Häupter nach ihm, in die Welthauptstadt eingezogen. Nun hatte aber der Verfasser der alten Petrusakten den Bericht des Justin verwertet, wie auch richtig W. feststellt, und gerade die beiden Punkte: die Flucht vor Petrus nach Rom und die göttliche Verehrung von seiten der Römer finden wir hier beisammen. Denn Simon Magus wird beim Betreten des italischen Bodens mit der Akklamation begrüßt: Tu es in Italia deus, tu Romanorum salvator, festina celerius Romam (Lips. p. 48, 29). Und wenn der Senator Marcellus ihm in seinem Hause eine Statue mit der Inschrift errichtet: Simoni iuveni deo (Lips. p. 57, 24), so ist dies eine bewußte Nachbildung der von Justin angeführten Inschrift des Simonstandbildes: Simoni deo sancto. Unzweifelhaft ist die Darstellung beim Verfasser der Clementinen sekundär; die römische Wirksamkeit des Simon wird nur episodenhaft erwähnt, ohne daß eine tatsächliche Schilderung erfolgt. Denn man hätte nach allem erwartet, daß Simon Magus seine Reise nach Rom wirklich angetreten hätte, die doch so verlockende Aussichten für ihn nach seinen eigenen Angaben bot, aber

---

1 Unzweifelhaft denkt Simon an Rom, wenn er zu seinen Jugendgefährten redet: Adorabor ut deus, publice divinis donabor honoribus, ita ut simulacrum mihi statuentes tanquam deum colant et adorent, und wenn er zugleich ihnen für ihre treue Anhängerschaft verspricht: sed et mercedem ministerii huius daturum se nobis pollicebatur, summis ut honoribus affici et dii esse ab hominibus crederemur (R 2, 9). Und dasselbe hören wir aus dem Munde des Nicetas: οὐκέτι αὐτοῦ ἠνεσχόμεθα, καίτοι πολλὰ ἐπαγγελλομένου ἡμῖν, πρῶτον μὲν ναῶν ἀνδριάντας ἡμῶν καταξιωθῆναι καὶ θεοὺς νομισθῆναι καὶ ὑπὸ ὄχλων προσκυνηθῆναι καὶ ὑπὸ βασιλέων δοξασθῆναι καὶ δημοσίων τιμῶν καταξιωθῆναι καὶ χρήμασιν ἀπεριορίστοις πλουτῆσαι (H 2, 27). Hierbei wird man direkt an die Schilderung bei Justin Apol. I, 26 erinnert; es werden dieselben Ausdrücke gebraucht. Aus der Schilderung ist aber eine Verheißung für die Zukunft geworden.

weit gefehlt, Simon taucht seelenvergnügt in den Küstenstädten auf und setzt seine Propaganda fort. Vergessen ist ganz das Motiv der Flucht wegen des nekromantischen Frevels; auch Petrus kommt niemals darauf wieder zu sprechen, im Gegensatz zum Verfasser der alten Petrusakten, der nicht müde wird, die Eubula-Geschichte bei jeder Gelegenheit durch Petrus den Zuhörern ins Gedächtnis zu hämmern und seinen Gegner verächtlich zu machen (Lips. p. 63, 1ff.; 71, 10f.). Petrus, der soeben seinen Zuhörern die Mitteilung von der Abreise nach Rom gemacht hat[1], kann im selben Atemzuge also sprechen: Quia ergo ut ipsi audistis, Simon egressus est aures gentilium qui ad salutem vocati sunt praevenire, necesse est et me vestigia eius insequi, ut si quid forte ab illo disputatum fuerit, corrigatur a nobis[2] (R 3, 65), und schickt einfach zwölf Vorboten behufs Erkundigung über das Treiben des Simon Magus aus (H 7, 3; R 3, 69). Und Petrus selbst hat als Endziel seiner Lehrtätigkeit Rom ins Auge gefaßt, wenn er den Clemens auffordert: συνόδευσον ἡμῖν μεταλαμβάνων τῶν τῆς ἀληθείας λόγων, ὧν κατὰ πόλιν ποιεῖσθαι μέλλω μέχρι Ῥώμης αὐτῆς (H 1, 16; ebenso R 1, 13)[3]. Wiederum stehen wir vor der seltsamen Tatsache, daß wir weder in H noch in R irgend etwas über die Ausführung dieser projektierten Reise des Petrus zusammen mit Clemens nach Rom zu lesen bekommen. Diese Notizen stehen vollkommen in der Luft. Man vertritt daher fast allgemein die Ansicht, daß der Clemensroman bis zum Lebensende des Petrus in Rom weitergeführt worden sei. Doch die Annahme, daß dieser Teil in G gestanden, aber von beiden Redaktoren weggelassen sei, hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Auch vom chronologischen Gesichtspunkt wäre eine Behandlung der Wirksamkeit des Petrus über Antiochia hinaus kaum glaublich, denn die ganzen Ereignisse im Roman spielen sich innerhalb eines Zeitraumes von kaum einem Jahre

---

1 R 3, 64: ipse Romam petens.

2 Von Caesarea ab fühlt sich Petrus als Heidenmissionar; es beginnt für ihn gleichsam eine zweite Epoche im Leben.

3 Vgl. auch R 1, 74: Quae vero supersunt incipiens a die crastina, ex his quae in quaestionibus cum Simone movebuntur, per dies singulos audies, usquequo deo favente perveniatur ad ipsam quo iter nostrum dirigendum credimus urbem Romam.

ab[1], das sich an die seit dem Tode Jesu verflossenen 7 Jahre anschließt, da die erste Versammlung der Apostel nach Verlauf der ersten septimana ex passione domini in Jerusalem stattgefunden haben soll (R 1, 43), ja nach R 9, 29 sogar vix dum septem anni ex adventu iusti et veri prophetae verflossen sind. Wie groß müßte der Umfang des Romans gewesen sein, wenn

1 Legen wir der Berechnung die Angaben von R zu Grunde, so hat Petrus 3 Monate in Caesarea zugebracht (R 3, 65. 67. 70. 72. 74). Nach R 3, 74; 4, 1 will er den Winter in Tripolis verbringen. Bis dahin nimmt er in Dora, der ersten Station nach Caesarea, nur ganz kurzen Aufenthalt, verweilt in Ptolemais 10 Tage und wird kaum zusammen mehr als 1 Monat für Tyrus, Sidon und Beryt gebraucht haben (R 4, 1). Wiederum dauert die Missionspredigt in Tripolis 3 Monate (R 6, 15) und werden Vorboten von dort direkt nach Antiochia abgeschickt, um daselbst 3 Monate auf den Apostel zu warten (R 6, 15); demgemäß werden also 3 Monate für die Zwischenstationen angenommen. In Orthosia nahe bei Tripolis ist der Aufenthalt 2 Tage. Die nächste Station ist Antharadus, von wo Petrus den Nicetas und Aquila, da das begleitende Volk ein zu großer Haufe geworden ist und die Gefahr der Erregung von Mißgunst droht, mit einer Abteilung vorausschickt (R 7, 1. 2), und zwar nach Laodicea, um, post biduum aut triduum quantum ad propositum meum spectat, ihnen zu folgen. Zunächst macht Petrus mit Clemens einen Besuch nach der Insel Aradus zur Besichtigung der viteae columnae magnitudinis immensae (R 7, 12). Daselbst findet das Zusammentreffen mit Mattidia, der Mutter des Clemens, statt und zugleich die Heilung ihrer paralytischen Wohltäterin (R 7, 23), während die umstehende Menge mit den Worten vertröstet wird: ut si quis vellet de his diligentius noscere, Antiochiam veniret, ubi tribus mensibus statuimus residere et quae ad salutem pertinent edocere (R 7, 24). Nach der Rückkehr nach Antharadus erfolgt am folgenden Tage gemeinsame Reise nach Balaneas, nach dreitägigem Aufenthalt nach Paltus, von dort nach Gabala und zuletzt nach Laodicea, wo die Wiedererkennung mit Nicetas und Aquila, als den beiden Söhnen Faustinus und Faustinianus erfolgt. Die Taufe der Mattidia findet daselbst am folgenden Tage statt (R 7, 36) und wiederum am nächsten Tage die Begegnung mit dem Greise am Strande (R 8, 1) mit anschließender Disputation, die von Nicetas geführt wird (R 8, 3ff.); sie findet am folgenden Tage ihre Fortsetzung durch Aquila (R 8, 38ff.) und am nächsten Tage durch Clemens (R 9, 1ff.), und zugleich ihren Abschluß durch die dritte Anagnorisis, d. h. des Faustus als des Hauptes der ganzen Familie. Der nächste Tag wird ausgefüllt mit Gesprächen der drei Söhne mit dem Vater (R 10, 1ff.), welche unterbrochen werden durch die Meldung am Abend von der Ankunft desse beiden Freunde Appion und Annubion in Laodicea (R 10, 52). Der Besuch des Faustus hat seine Ver-

noch bis zum Tode des Petrus in Rom unter Nero eine Darstellung verlangt würde! Sicherlich hätte der Verfasser auch gar keinen Stoff gehabt, wenn er nicht direkt den Petrus von Antiochia nach Rom disloziert hätte, oder sollte Petrus vom Jahre 38 n. Chr. bis zu seinem Martyrium in Rom daselbst gewirkt haben? Auf solche gewissenhaften Nachprüfer seiner chronologischen Kunstsprünge hat unser Romanschreiber nicht gerechnet.

Viel deutlicher wird die Sachlage, wenn wir wie bei Simon Magus nur Ausblicke auf den Endpunkt des Romans annehmen, der aber niemals eine schriftliche Fixierung gefunden hat, weil dieser Erzählungsstoff bereits durch einen anderen Kollegen vorweggenommen war. Dabei stellt sich die höchst sonderbare Tatsache heraus, daß zwar die Anwesenheit des Simon wie des Petrus in Rom angedeutet, aber von einem Endkampfe dieser beiden Romanhelden auf dem Boden der Welthauptstadt gänzlich geschwiegen wird. Hier muß eine bestimmte schriftstellerische Absicht vorliegen, denn jene Tradition der römischen Simon-Petruslegende konnte einem Autor um 230 n. Chr. nicht unbekannt geblieben sein. An unserer Stelle ist ohne Zweifel, da Petrus und Clemens zusammen in Rom anwesend gedacht sind, der Brief des Clemens aus Rom an Jacobus die Veranlassung zu jener Notiz in H 1, 16; R 1, 13. 74, ein sicheres Beweisstück, daß der Clemensbrief aus der Feder des Autors der Grundschrift geflossen ist.

---

zauberung durch Simon Magus zur Folge, und damit eilt der Roman seinem Ende schnell entgegen. Zehn Tage nach der Abreise des verzauberten Faustus nach Antiochia (R 10, 65) kommt die Meldung von dem Umschwung der Stimmung der Bevölkerung von Antiochia zugunsten des Petrus, und so kann der Apostel am folgenden Tage seine Reise nach Antiochia antreten (R 10, 68). Innerhalb 7 Tagen werden über Zehntausend getauft (R 10, 71), ebenfalls Faustus am folgenden Sonntag (R 19, 72) und wiederum am darauffolgenden Tage die Gemeinde durch Ordinierung von Bischof und Presbytern gebildet. Soweit die Zeitangaben bei R, die im großen und ganzen dem zeitlichen Aufriß der Grundschrift entsprechen, während sie vom Homilisten willkürlich seinen Veränderungen zuliebe umgestaltet sind. Stellen wir die einzelnen Daten zusammen, so ergibt sich als Gesamtsumme kaum 1 Jahr, auf das der umfangreiche Erzählungsstoff verteilt ist, d. h. alle Begebenheiten fallen in das achte Jahr nach dem Tode Jesu.

II. Das Simon- und Petrusbild der Clementinen und der alten Petrusakten.

Die Erörterung über das Simon- und das Petrusbild in den Clementinen und den alten Petrusakten wird mir Gelegenheit geben, zu den Ausführungen von Waitz S. 169ff. über die Πράξεις Πέτρου Stellung zu nehmen. Die gemeinsamen Züge, die seine postulierten Π. Π. mit den alten Petrusakten aufweisen, sind W. nicht entgangen (S. 190f.); er spricht sogar — was sehr zu beachten ist — von Berührungen, die lediglich zwischen seinen Π. Π. und den alten Petrusakten sich vorfinden und ein schriftstellerisches Abhängigkeitsverhältnis nahe legen (S. 192f.). Als solche Berührungspunkte führt er an:

1. In den Petrusakten (vgl. koptisches Fragment[1]) sei eine Tochter des Petrus erwähnt, aber sowohl in der clementinischen Grundschrift wie auch in den Π. Π. müsse nach Hieronymus adv. Jovinian. I 26[2] von einer solchen gehandelt sein. Der Ehefrau des Petrus werde auch im Clemensroman Erwähnung getan (R 7, 25. 36; 9, 38; H 13, 1. 11), doch nur vorübergehend und erst spät. Nach W. hat der Verfasser des Clemensromans die Frau des Petrus erst in den Π. Π. kennengelernt und daraus in seine Darstellung übernommen.

Dieses Argument scheidet freilich aus, da die περίοδοι des Hieronymus die alten Petrusakten sind, nicht die Clementinen; letztere werden niemals unter dem nackten Titel περίοδοι bei den altchristlichen Schriftstellern angeführt, sondern stets mit einem deutlichen Zusatz[3], wie es auch Hieronymus, Comm. in

---

1 s. C. Schmidt, Die alten Petrusakten, S. 7ff.

2 quamquam legatur in περιόδοις et uxor eius et filia.

3 Origenes in der Philocalia c. 23: Κλήμης . . . ἐν ταῖς περιόδοις, ebend. im Comm. in Matth.: Petrus apud Clementem — Opus imperf. in Matth.: Petrus apud Clementem oder in historia Clementis Petrus. Epiphanius haer. 30, 15: περίοδοι Πέτρου διὰ Κλήμεντος.

Gal. I, 18 (A. VII, 394 ed. Vill.), „Clemens in Periodis“ tat. In den alten Petrusakten werden Mutter und Tochter zusammen erwähnt, hier nur die Frau. Daher könnte der Verfasser die Frau des Petrus aus der Angabe des Paulus 1. Cor. 9, 5 geschöpft haben, wo sie als Begleiterin des Petrus auf seinen Missionsreisen erscheint. In Caesarea weilt sie nicht bei ihm, da R 2, 1 ausdrücklich bemerkt wird: mulierum sane nulla prorsus aderat. In den Kerygmen war natürlich von der Frau des Petrus keine Rede. Dagegen taucht sie in der Verarbeitung des Anagnorismenromans auf, u. z. auf der Reise mit Mattidia, der Mutter des Clemens, von Antharadus über Balneas, Paltus, Gabala nach Laodicea, um dann sofort wieder zu verschwinden. Es geht ihr ebenso wie dem Barnabas. Es hat den Anschein, als sollte der Mattidia, da die Alleinreise einer Frau unter Männern gegen das Anstandsgefühl verstieß, eine weibliche Begleiterin, besonders für die Nachtquartiere, zur Seite gegeben werden. Daher möchte ich wegen der Frau des Petrus nicht mit Sicherheit auf die Benutzung der alten Akten schließen.

2. Das Hauptthema ist in den Π. Π. dasselbe wie das in den Petrusakten: Kampf des Petrus mit dem Magier Simon zum Zweck der Aufrichtung des Christentums in der Heidenwelt (vgl. Lips. p. 49 sq.).

3. Das Bild des Petrus ist beidemal das gleiche. Petrus ist der große Wundertäter:

a) treibt Dämonen aus (Lips. p. 58, 27 sq.) = H 2, 34; 8, 23; 10, 26; 15, 11; R 2, 70; 4, 7; 5, 36; 9, 38; 10, 66. 68. 69. 70.

b) heilt Gichtbrüchige (Lips. p. 78, 6; 80, 17) = H 2, 34; 7, 10; 12, 23; R 5, 36; 7, 23; 10, 70.

c) heilt Paralytische (Lips. p. 80, 17 u. kopt. Fragment = R 10, 66. 69. 70.

d) heilt Blinde, Taube, Stumme, Lahme (Lips. p. 66, 27; 69, 7 u. kopt. Fragment) = H 2, 34; R 10, 66. 70.

4. Dasselbe gilt von dem Bilde des Simon Magus.

a) Er ist der Magier κατ᾽ ἐξοχήν (Lips. p. 49, 25; 64, 9; 75, 22; 80, 20; 81, 27), der alles durch seine magica ars vollbringt (Lips. p. 63, 16; 71, 12; 84, 9), resp. mit Hülfe seiner magica carmina (Lips. p. 51, 28; 54, 33; 62, 29; 63, 1; 64, 16; 65, 29; vgl. auch p. 63, 6; 71, 21; 76, 21; 80, 26).

Seine signa und mirabilia resp. experimenta sind anerkannte Tatsachen (Lips. p. 48, 20; 60, 24; 71, 2. 7). Als solche gelten sein Fliegen in den Lüften (Lips. p. 48, 32; 82, 17f.), das Unsichtbarmachen (Lips. p. 49, 5; 63, 6. 17; 64, 17), das Erscheinen von Geistern bei Gastmählern (Lips. p. 80, 24), dazu Lahme gesund machen (Lips. p. 80, 26), Blinde sehend machen (Lips. p. 80, 27) und Totenauferweckungen (Lips. p. 72, 27; 80, 27). In den Augen des Petrus ist er der διάβολος (Lips. p. 49, 20; 77, 4), der satanas (Lips. p. 49, 27).

b) Zu diesem Bilde des samaritanischen Goeten tritt das gnostische. Simon gibt sich zu erkennen als die magna virtus dei (Lips. p. 48, 22; 49, 27; 54, 22; 57, 29; 70, 12; 80, 36; 84, 1); zugleich ist er der υἱός (Lips. p. 82, 1), resp. der Ἑστώς (Lips. p. 80, 37; 82, 1), der zum Vater zurückkehrt (Lips. p. 82, 2).

Ein völlig gleiches Charakterbild liefern uns die Clementinen. Auch hier ist Simon in erster Linie

a) der samaritanische Magier und führt als solcher den Ehrentitel Σίμων ὁ μάγος (H 1, 22; 2, 20. 36 etc., ebenso in R). Als seine θαυμάσια, an deren Wirklichkeit kaum gezweifelt wird, werden angeführt:

1. Bildsäulen wandeln machen (H 2, 32. 34; 4, 4; R 2, 9; 3, 47. 57. 60; 10, 66),
2. im Feuer nicht verbrennen (H 2, 32. 34; R 2, 9; 3, 47. 57),
3. in der Luft fliegen (H 2, 32. 34; R 2, 9; 3, 47. 57. 60),
4. aus Steinen Brot machen (H 2, 32; R 3, 47. 57),
5. sich in Schlange, Ziege verwandeln (H 2, 32. 34; R 2, 9),
6. zweierlei Gesichter annehmen (H 2, 32; R 2, 9),
7. Gold machen (H 2, 32; R 2, 9),
8. verschlossene Türen öffnen und Fesseln lösen (H 2, 32; R 2, 9),
9. bei Gastmählern oder auf dem Markte allerlei Gestalten erscheinen lassen (H 2, 32; 4, 4),
10. sich unsichtbar machen (R 2, 9; 10, 66),
11. sich vom Berggipfel unversehrt auf die Erde herabstürzen oder durch Berge und Felsen hindurchdringen (R 2, 9; 3, 47),
12. Bäume und Sträucher aus der Erde hervorzaubern (R 2, 9),

13. kleinen Knaben Bart sprossen lassen (R 2, 9),
14. Hunde aus Erz bellen lassen (R 3, 57. 60; 10, 66) usw. usw.

So verfügt Simon über das ganze Repertoire der damaligen Magie. Er soll seine magischen Künste in Ägypten, bzw. in Alexandrien sich erworben haben (H 2, 22. 24). Ägypten galt ja als das klassische Land der Magie, wie es auch durch die zahlreichen Zauberpapyri bestätigt wird.

b) Viel bestimmter und deutlicher tritt das gnostische Simonsbild hervor in der Schilderung, die Aquila und Nicetas von ihrem Jugendgefährten und Meister in H 2, 22ff.; R 2, 5ff. geben.

1. Simon ist die ἀνωτάτη τις δύναμις καὶ αὐτοῦ τοῦ τὸν κόσμον κτίσαντος θεοῦ (H 2, 22; R 1, 72; 2, 7. 12; 3, 47), auch die μεγάλη δύναμις (H 18, 12),
2. er ist der Christus (H 2, 22; R 1, 72; 2, 7),
3. er ist der Ἑστώς[1] (H 2, 22. 24; 18, 6. 7. 12. 14; R 1, 72; 2, 7. 11; 3, 47),
4. er ist der υἱός (H 18, 6. 7; R 3, 47).

Über diese allgemeinen Züge hinaus, denen wir auch in den Petrusakten begegnen, wird Simon mit Johannes dem Täufer und mit Dositheus als den Stammvätern der Simonianischen Häresie in Verbindung gesetzt (H 2, 24; R 2, 8). Simon als die Manifestation des obersten unbekannten Gottes steht über

---

1 Vor Simon war Dositheus der Ἑστώς, hat aber angeblich diese Würde an Simon abgeben müssen infolge seines Sturzes durch seine Anhänger (H 2, 24; R 2, 11). Der Beiname soll den Gedanken enthalten: ὡς δὴ στησόμενος ἀεὶ καὶ αἰτίαν φθορᾶς, ὥστε τὸ σῶμα πεσεῖν, οὐκ ἔχων (H 2, 22; R 2, 7). Dem „Stehenden", d. h. dem Unvergänglichen, steht gegenüber der „Fallende", d. h. der Vergängliche (H 2, 24; R 2, 7); auch seinen Anhängern verspricht Simon das gleiche „stare in perpetuum" (R 3, 47). Von hier aus wird erst verständlich das Wortspiel in den Worten des Simon in den Petrusakten: εἰ οὖν ὑμεῖς πεπτώκατε, ἰδὲ ἐγώ εἰμι ὁ Ἑστώς (Lips. p. 80, 37). Bereits der Lateiner hat den prägnanten Ausdruck nicht mehr verstanden. Nach Waitz, Simon Magus in der altchristl. Literatur (ZNW 1894, S. 139), soll mit Berufung auf Clem. Alex., Strom. II, 11, 52: οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ Ἑστῶτι, ὃν σέβουσιν, ἐξομοιοῦσθαι ⟨τὸν⟩ τρόπον βούλονται diese Würde des Ἑστώς in Alexandrien dem Simon beigelegt sein; er verweist auf Philo, de nominum mutatione (ed. Pfeifer Vol. IV, p. 344) und de poster. Caini l. c. p. 262).

dem Schöpfergott, einem niederen Wesen (H 2, 22; 3, 2). Und neben Simon erscheint als seine Begleiterin die Helena (Luna in R), die zunächst zu dem Kreise der 30 Begleiter des Dositheus gehörte[1] (R 2, 8), später aber mit ihm herumzog. Nach Simons Lehre ist sie von dem obersten Himmel auf die Erde herabgestiegen, sie ist die Allmutter und Weisheit, auch die κυρία (H 18, 12), um welche einst die Griechen und Barbaren gekämpft haben, freilich war es nur ihr Bild, da sie selbst beim obersten Gott weilte (H 2, 25; R 2, 12).

Die gnostischen Lehren des Simon Magus und die Figur der Helena haben für den Verfasser der Clementinen ebensowenig Bedeutung wie für den Autor der Petrusakten. Beide schöpfen ihre Nachrichten höchstwahrscheinlich aus Justins Syntagma, das wieder eine Quelle für Irenaeus gewesen sein muß, denn die Anspielung an die Helena im Trojanischen Kriege findet sich wörtlich bei Iren. adv. haer. I, 23, 2, ein sicheres Zeichen für eine benutzte schriftliche Quelle. Wundern muß man sich nur, daß die Geschichte von dem Tyrischen Bordell nicht verwertet ist, die doch die ganze Schändlichkeit der Simonianischen Lehre ans Licht gestellt hätte. Der Grund ist wohl der, daß der Verfasser von G in diesem Falle die Helena hätte wirklich auftreten lassen müssen, da ja Simon im Roman persönlich nach Tyrus kommt. Aber, wie ich schon oben ausgeführt, ist der Bericht des Nicetas und Aquila nur ein schriftliches Referat aus verschiedenen altchristlichen Schriftstellern ohne irgendwelche Beziehung zu der vorliegenden Gegenwart. Der Verfasser ist naiv genug, uns glauben zu machen, daß Aquila und Nicetas das von ihnen Berichtete persönlich erlebt haben. Sie müssen es so darstellen, als wären sie ebenfalls Anhänger des Dositheus gewesen und wären von ihm zu Simon übergegangen, wollen uns dabei ganz vergessen lassen, daß für alles dies gar keine Zeit und Gelegenheit in Caesarea während ihrer Erziehung vorhanden war. So dichtet nur ein Romanschreiber, und zwar ein schlechter.

Es entsteht nun die Frage, ob die Clementinen und die Petrusakten bei dieser ganz verblüffenden Übereinstimmung

---

[1] Die Angabe in H 3, 23 über ihre Zugehörigkeit zu Johannes dem Täufer ist m. E. ein Mißverständnis.

ihres Simon Magus- und Simon Petrus-Bildes in irgendwelchem gegenseitigen Verhältnis stehen, oder ob sie unabhängig voneinander aus der gleichen Quelle geschöpft haben. Waitz vertritt den kritischen Standpunkt im Anschluß an die von ihm bei H und R gegenüber G durchgeführte Methode, daß, wenn zwei Schriftsteller denselben Stoff darbieten, sie eine gemeinsame Grundschrift benutzt haben müssen. Er stellt auf Grund dieses Gesetzes aus den Clementinen als Sonderquelle seine Π. Π. heraus und stellt diese den Petrusakten als selbständige Schrift gegenüber. Auf diese Weise gewinnt W zwei verschiedene Schriften, die den Kampf des Simon Petrus mit Simon Magus zum Gegenstand hatten. Er glaubt auf dem Wege der Literarkritik, angesichts der Übereinstimmungen einerseits und den ebenso wichtigen Abweichungen andererseits, das literarische Verhältnis der von ihm statuierten Π. Π. zu den übrigen Petrusakten bestimmen zu können. Sein Ergebnis ist folgendes (S. 200f.): „Besteht, wie dargelegt, zwischen unsern Π. Π. und den Actus Petri cum Simone, bzw. den übrigen Petrusakten (das koptische Fragment mit eingeschlossen) ein gegenseitiges literarisches Abhängigkeitsverhältnis, so kann dies angesichts der nachgewiesenen Differenzen nicht derart sein, daß unsere Π. Π. einen — uns verlorengegangenen — Teil jener andern Akten darstellten, etwa den mittleren Teil, wo das koptische Fragment nach Schmidts Ausführungen den Anfang derselben gebildet hat. Vielmehr, sind unsere Π. Π. mit den übrigen derart verwandt, daß sie sich vielfach als die ältere und ursprünglichere Gestalt derselben nachweisen lassen, so werden wir sie als eine alte Quellenschrift der Petrusakten kennzeichnen dürfen, die rein und frei von späterer Überarbeitung in einem umfangreichen Fragment in unsern Clementinen enthalten und daraus herauszuschälen ist, die in späterer Überarbeitung in den alten Petrusakten, insbesondere Actus Petri cum Simone (das koptische Fragment eingeschlossen), vorliegt, aber mit Hilfe unserer Π. Π. auch hier auf ihre ursprüngliche Gestalt zurückgeführt werden kann."

„In dieser Urgestalt der Petrusakten stehen sich nur der Magier und Pseudomessias, Simon, und der wundertätige Apostel des wahren Messias, Petrus, gegenüber, indem jeder mit seiner Predigt wie mit seinen Wundern und Zeichen das Volk für

sich zu gewinnen sucht. Aber überall, wo Simon auftritt, in Jerusalem, Caesarea, Antiochia, Rom, wird er von Petrus besiegt, bis er in letzter Stadt sein Ende findet."

„Ihrem Charakter nach rein katholisch und antignostisch, ... mußten diese ursprünglichen Petrusakten im Laufe der Zeit eine doppelte literarische Verbindung eingehen. Im Clemensroman wurden sie mit den ausgesprochen judaistischen Κηρύγματα Πέτρου verbunden und nahmen dadurch eine Färbung an, die sie selber als ein judenchristliches Machwerk erscheinen lassen konnte, wie sie denn auch so von der Tübinger Schule betrachtet wurden."

„In den späteren sogenannten Petrusakten dagegen wurden sie, wie überhaupt sagenhaft weiter ausgestaltet, so auch ganz besonders mit einer Schrift verbunden, welche sowohl die Gestalt des Apostel Paulus, als auch das Martyrium des Petrus einfügte, und nahmen jenen Charakter an, der sie zu einem petropaulinischen Werk konziliatorischer Tendenz umprägte."

„Während aber die Κηρύγματα Πέτρου literarisch bezeugt sind, mit denen die Π. Π. zu den Clementinen sich verbanden, und daher auch die Π. Π. durch sie rekonstruiert werden können, scheint es so, als ob diese petropaulinische Schrift, die in den späteren Petrusakten erhalten sein soll, wie eine haltlose Hypothese in der Luft schwebt. Aber es scheint nur so: Schließen sich nämlich, wie Hilgenfeld und so auch Ficker ganz richtig beobachtet haben, die Actus Petri cum Simone mit ihrem Bericht von der Freilassung des Paulus[1] unmittelbar an die kanonische Apostelgeschichte an, deren Ende die zweijährige Gefangenschaft des Paulus in Rom ist, und endigen sie mit der Erzählung von dem Martyrium des Petrus, so werden sie zwar nicht, wie C. Schmidt, Hilgenfeld und Ficker vermutungsweise aussprechen, als die Schrift gelten können, auf die sich das muratorische Fragment in Zeile 34–40 mit den Worten bezieht: . . . . . . Wohl aber können wir in der hier neben unserer kanonischen Apostelgeschichte erwähnten Passio Petri et Profectio Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis deutlich die Schrift erkennen, welche mit den petrosimonianischen Π. Π.

1 Wo steht denn in den Akten etwas von einer Freilassung des Paulus geschrieben?

zusammen den Grundbestandteil der späteren Actus Petri gebildet haben.“

Ich habe die Ausführungen von W. in extenso wiedergegeben, um an diesem Beispiel seine literarische Arbeitsmethode zu illustrieren. Mit einer verblüffenden Sicherheit werden hier die kühnsten Behauptungen vorgetragen. Und wenn man nun gar seine Untersuchungen über die Πράξεις Πέτρου S. 214ff. liest, kommt man aus dem Staunen ob solch überwältigender Fülle luftiger Hypothesen nicht heraus. Was W. sich in diesem Abschnitt an extravaganten Behauptungen leistet, übersteigt alles Maß; er fühlt sich jeder Hemmung ledig, wenn es gilt, die Urgestalt der Petrusakten zu erreichen. Ich möchte statt eigener Kritik auf die Anzeige von v. Dobschütz (Th. LZ. 1904 S. 586) verweisen, die also lautet: „Am meisten Bedenken erregen die Ausführungen über die Π. Π., wo sich der Verfasser auf dem wirren und weiten Gebiet der apokryphen Apostelakten etwas verläuft. Sehr einleuchtend ist allerdings die Untersuchung einer petropaulinischen Traditionsreihe, die von den durch die Predigt der Enthaltsamkeit veranlaßten Martyrien unter Nero handelt, und einer petro-simonianischen, die unter Claudius spielt. Aber wenn für die erstere aus dem muratorischen Kanon ein τρίτος λόγος des Lukas postuliert wird, der dann gar I Clem. 5 bezeugt sein soll; wenn die praedicatio [Petri et] Pauli in der Schrift de rebaptismate ohne weiteres mit dem Κήρυγμα Πέτρου bei Clem. Al. identifiziert wird; wenn W. sie daneben gelegentlich Πράξεις Παύλου nennt, während doch dieser Titel eine für uns jetzt durch C. Schmidt ganz klar fixierte Grösse bedeutet; wenn er auf jene beiden Quellen letztlich ebenso die alten Petrusakten wie die ganze wirre Masse der späteren Peter- und Pauls-Akten zurückführen will; wenn er die alte Petrus-Simonsgeschichte einerseits bereits als Quelle für Act. 1—12 in Anspruch nimmt, anderseits seine petrosimonianischen Π. Π. nach Justin ansetzt, ja mit Rücksicht auf R X, 71 sie erst im 3. Jahrh. in Antiochien entstanden sein läßt; wenn er dann für sie gar ein dokumentarisches Zeugnis in der syrischen Tradition findet . . .; wenn er schließlich unter dem Eindruck Lipsius'scher Darlegungen gnostisch-manichäische Petrus-Akten und Paulus-Akten als jüngeres Gegenstück zu den katholischen annimmt, so müssen dem ebenso viele Fragezeichen

entgegengesetzt werden.“ Mit Recht bemerkt v. Dobschütz anschliessend daran: „Waitz’ Methode steht in dieser Hinsicht diametral der von C. Schmidt befolgten gegenüber, daß, wo dieser sich ganz an die erhaltenen Texte hält, W. ungezählte Vorstufen postuliert und auch die literarischen Zeugnisse nicht auf jene, sondern auf diese bezieht“. Damit hat er den Nagel auf den Kopf getroffen. Uns tut dringend mehr Pietät gegen den Schriftsteller not. Wir müssen dem ungezügelten Subjektivismus die objektive Überlieferung entgegenhalten, da sonst ein Wirrwarr schlimmster Art entsteht.

Zunächst möchte ich einmal zugestehen, daß die von W. herausgeschälten Π. Π. eine literarische Größe gewesen sind, und möchte nun die Aufforderung ergehen lassen, die in W’s Ausgabe zusammengestellten Stücke mit den alten im Cod. Verc. erhaltenen Actus Petri zu vergleichen. Daß bei einer solchen Vergleichung sich die Π. Π. als eine alte Quellenschrift der Petrusakten herausstellen sollten, ist mir eine der unbegreiflichsten Thesen von W. Jeder, der nur einige Kenntnis vom christlichen Altertum besitzt, muß sofort den späteren Ursprung der Π. Π. empfinden. W. setzt ja selbst seine Π. Π. in das 2. Jahrzehnt des 3. Jahrh. (S. 248); er scheint ganz übersehen zu haben, daß die Entstehungszeit der alten Petrusakten gemeinhin auf die Wende des 2. zum 3. Jahrh. datiert wird. Und von welcher Seite man auch immer die beiden Schriften betrachtet, stets erweisen sich die Π. Π. als sekundär gegenüber den alten Petrusakten. W. weist z. B. darauf hin, daß die Π. Π. nicht so tolle Geschichten bringen wie von redenden Hunden (Lips. p. 57, 1) oder Säuglingen (Lips. p. 61, 36), von getrockneten Heringen, die wieder schwimmen, (Lips. p. 60, 26) oder von zerbrochenen Statuen, die wieder zusammengesetzt werden (Lips. p. 59, 18f.). Dazu die Totenauferweckungen, die scheinbar zum täglichen Handwerk des Petrus gehören, daß er sogar an einem Tage das Wunder von drei Totenauferweckungen vollzieht (Lips. p. 73, 32; 74, 10; 77, 21). Nach W. unterscheiden sich die Π. Π. vorteilhaft von den übrigen apokryphen Apostelgeschichten. Das stimmt, aber die daraus gezogene Folgerung ist falsch. Denn gerade diese alles Maß übersteigenden Mirakel der Apostel sind das untrügliche Zeichen des Altertümlichen und stellen die Petrusakten in engsten Zusammenhang mit den vor ihnen erschienenen

Johannes- und Paulus-Akten. Ich will bei ersteren nur erinnern an die Wanzengeschichte oder an die Auferweckung des Kallimachus und der Drusiana, bei den letzteren an die Löwenszene in Iconium und an die zahlreichen Totenauferweckungen, z. B. des Sohnes des Anchares im pisidischen Antiochien, der Phrontina oder des Patroclus[1]. Gerade diese Totenauferweckungen sind in sämtlichen alten Apostelakten das Rüstzeug für die ungeheuren Erfolge ihrer Mission. Ohne diese keine Überwindung des Heidentums! Nur durch solche Leistungen zeigt sich ihr Gott als der überlegene über die Götter der Heidenwelt. Im Grunde sind die Apostel Christi nichts anderes als Goeten, wenn sie auch im Namen Christi auftreten. Wenn nun derartige Totenauferweckungen in den Π. Π. gänzlich fehlen, so verraten sie nur zu deutlich ihre Nichtangehörigkeit zum Corpus der alten Πράξεις, d. h. sie sind späteren Ursprungs. Man ist scheinbar nüchterner geworden. Das Lesepublikum hat keinen Geschmack mehr an solchen tollen Mirakeln, oder, was vielleicht noch plausibler klingt, der Verfasser verzichtete auf derartige Bravourstücke, da dieses Wundervehikel nach den alten Petrusakten für seine Komposition keine Verwendung mehr finden konnte. Er hat an die Stelle der Wunder die Reden und Disputationen gesetzt. Freilich hören wir viel von den Gauklerstücken des Simon Magus, aber vergebens suchen wir nach ihrer tatsächlichen Ausführung, abgesehen von der Anzauberei des Simon-Gesichtes an Faustus[2]. Und die Wunder des Petrus bewegen sich ganz in den Bahnen Jesu; seine Heilungen geschehen stets mit Gebet und Handauflegung (H 7, 12; 8, 24; 12, 23; 15, 11; 18, 23) und tragen den Charakter von Massenheilungen. Eine Einzelepisode finden wir nur bei der Heilung der gelähmten Wirtin der Mattidia (H 12, 23; R 7, 23) und der dämonischen Tochter in Laodicea (R 9, 38). Der Verfasser läßt den Petrus selbst über die Verschiedenheit der Wundertaten R 3, 60 also reflektieren: Nam dic quaeso, quae utilitas est ostendere statuas ambulantes, latrare aereos aut lapideos canes,

---

1 Vgl. meine Acta Pauli, 1905.

2 Man könnte noch hinzurechnen die nur in H 4, 4; 6, 26; 7, 3 berichtete Erzählung von dem Stieropfer zu Tyrus, durch das den davon Essenden mannigfache Krankheiten angezaubert wurden. Sie scheint in der Grundschrift gestanden zu haben.

salire montes, volare per aërem, et alia his similia, quae dicitis fecisse Simonem? Quae autem a bono sunt, ad hominum salutem deferuntur, ut sunt illa quae fecit dominus noster, qui fecit caecos videre, fecit surdos audire, debiles et claudos erexit, languores et daemones effugavit, mortuos fecit resurgere[1], et alia his similia quae etiam per me fieri videtis. Ista ergo signa, quae ad salutem hominum prosunt et aliquid boni hominibus conferunt, malignus facere non potest, nisi in fine mundi tantum[1]. Die Wunder dienen zwar ausschließlich der salus der Menschen, sind aber nicht mehr direkte Vehikel der apostolischen Mission für die staunende Heidenwelt[2]. So schreibt nur ein nüchterner Epigone, bei dem die apostolische Zeit nicht mehr in den leuchtenden Farben der phantasievollen Übermalung erscheint. Wie lebendig sind dagegen die Schilderungen der Einzelepisoden in den apokryphen Apostelakten, speziell in den Petrusakten! Wir eilen von einer Wundertat zur andern, und die Leser werden in ununterbrochener Spannung gehalten. Und was am meisten Wunder nimmt — wir erwarten doch dramatische Wettkämpfe zwischen beiden Rivalen zum Erweise der Überlegenheit des Apostels Christi über den Magier Simon. Aber nichts von alledem! Statt dessen werden, wie W. zu seiner Verwunderung konstatieren muß, „Reden des Petrus über den wahren Propheten und über die falschen Perikopen, Disputationen des Petrus mit Simon über denselben Gegenstand gebracht, alles Ausführungen, die in keinem einzigen Zuge zu dem Bilde des vorhergezeichneten Petrus und Simon passen und den überarbeiteten Kerygmen des Petrus entnommen sind“. Simon erscheint überraschenderweise im Gewande eines heidnischen Rhetors, der in Ägypten sich neben der Magie mit hellenischer Bildung angefüllt hat. Nicetas gibt daher folgende Schilderung von ihm: Super haec autem omnia et ipse Simon vehementissimus est orator, in arte dialectica et

---

[1] Von Totenauferweckungen hören wir in den Clementinen nichts. Sollte an die Petrusakten gedacht sein, oder sind gedankenlos die Wundertaten Jesu mit denen des Petrus in Parallele gestellt?

[2] Petrus leugnet nicht, Erdbeben und Sonstiges hervorrufen zu können, aber als δοῦλος τοῦ θεοῦ und als μαθητὴς τοῦ δεξιοῦ αὐτοῦ προφήτου vertreibt er die Krankheiten, während Simon als μάγος, διάβολος, κακίας ὑπηρέτης die Krankheiten verursacht (H 7, 11).

syllogismorum tendiculis enutritus, quod autem est omnibus gravius, et in arte magica valde exercitatus (R 2, 5; H 2, 22). Wenn auch hier noch die magica ars des Simon besonders betont wird, so liegt doch das Schwergewicht auf dem orator; der letztere ist künstlich auf den ersteren aufgepfropft. Diese Proteusnatur ist ihm erst durch den Verfasser der Clementinen aufgezwungen, um den fremden Redestoff im Roman verarbeiten za können. Und das gleiche gilt für Petrus, der nicht nur die judenchristliche Weisheit in Lehrvorträgen und Disputationen verzapft, sondern sich auch als tiefsinniger Apologet des Christentums wider den Polytheismus in seinen dreitägigen Lehrvorträgen in Tripolis zu erkennen gibt (R 4, 2—6, 14; H 8, 2—11, 33). Unser Verfasser hat es nicht gewagt, diesen neuen Quellenschriften zuliebe das alte, mit der kirchlichen Tradition verwachsene Simon Magus- und Simon Petrus-Bild vollständig auszulöschen. So sind in seinem Werke die Wundertaten nur Reminiszenzen aus einer andern früheren Schrift, ganz entsprechend der Reise der beiden Helden nach Rom.

Einen weiteren sekundären Charakter zeigen die II. II. in ihrer Vorliebe für Bischofsordinationen. Schon Bousset S. 433 hat bemerkt, daß das kirchenpolitische Stück H 3, 60ff. seinem ganzen Stil nach nicht in eine apokryphe Apostellegende passe. Petrus erscheint überall als der Gemeindegründer, der stets vor seiner Abreise Bischöfe, womöglich auch Presbyter und Diakonen ordiniert; er wählt die Bischöfe gewöhnlich aus den ihn begleitenden Personen aus. Gehört der Clemensbrief[1] zum Grundstock von G, so kann der spätere Charakter der kirchlichen Verfassung nicht zweifelhaft sein. Der monarchische Episkopat als Vertreter der politischen und göttlichen Monarchie, die genau spezialisierten Amtsbefugnisse der Presbyter und Diakonen, die Witwen als Gemeindeangestellte[2], und dazu als

1 Die Ordinationsrede des Petrus an Zacchaeus scheidet aus, da diese vom Homilisten auf Grund des Clemensbriefes nachgearbeitet ist (s. u.).

2 Nach W. S. 29 sollen diese in H 3, 60ff. gegenüber R 3, 66 fehlen, aber hier muß ein Irrtum vorliegen, denn in R 3, 66 heißt es: viduarum religiosam curam gerite, pupillos enixius iuvate, pauperes misericordiam, iuvenes pudicitiam docete. Die Anrede ist an die Gemeinde gerichtet und stellt die Fürsorge für die Waisen und Armen auf eine Linie mit der Fürsorge für die Witwen; an

besonderer Stand die Katecheten. In H 3, 71 stehen sie in der hierarchischen Reihenfolge zwischen den Presbytern und Diakonen [1]. Nach Harnack, Chronologie II, S. 530, Anm. 2, sollen die πρεσβύτεροι-κατηχηταί einen Begriff bilden, indem sie den „presbyteri-doctores" des Abendlandes im 3. Jahrhundert entsprechen. Das stimmt für H 3, 71, aber er hat dabei übersehen die Stelle im Clemensbrief c. 14 betreffs der Allegorie von der Kirche als einem Schiff: ἔστω μὲν οὖν ὑμῖν ὁ ταύτης δεσπότης θεός, καὶ παρεικάσθω ὁ μὲν κυβερνήτης Χριστῷ, ὁ πρωρεὺς ἐπισκόπῳ, οἱ ναῦται πρεσβυτέροις, οἱ τοίχαρχοι διακόνοις, οἱ ναυστολόγοι τοῖς κατηχοῦσιν, τοῖς ἐπιβάταις τὸ τῶν ἀδελφῶν πλῆθος und dazu c. 15 die Ausdeutung: εὐσταθείτωσαν οὖν οἱ ἐπιβάται ἑδραῖοι ἐπὶ τῶν ἰδίων καθεζόμενοι τόπων, ἵνα μὴ τῇ ἀταξίᾳ σεισμὸν ἢ ἑτεροκλινίαν παρέχωσιν. οἱ ναυστολόγοι [2] τοὺς μισθοὺς ὑπομιμνησκέτωσαν. οἱ διάκονοι μηδὲν ἀμελείτωσαν ὧν ἐπιστεύθησαν. οἱ πρεσβύτεροι ὥσπερ ναῦται καταρτιζέτωσαν ἐπιμελῶς τὰ χρῄζοντα ἑκάστῳ. ὁ ἐπίσκοπος ὡς πρωρεὺς ἐγρηγορὼς τοῦ κυβερνήτου μόνου τοὺς λόγους ἀντιβαλλέτω. Und über die Obliegenheiten und die dazu nötigen Eigenschaften der Katecheten heißt es vorher c. 13: Οἱ κατηχοῦντες πρῶτον κατηχηθέντες κατηχείτωσαν· ὅτι περὶ ψυχῆς ἀνθρώπων τὸ ἔργον· πρὸς γὰρ τὰς πολλὰς τῶν μανθανόντων γνώμας συναρμόζεσθαι δεῖ τὸν τῶν λόγων ὑφηγητήν. πολυμαθῆ οὖν καὶ ἀνεπίληπτον, πολύπειρόν τε καὶ ἄδειλον τὸν κατηχοῦντα εἶναι δεῖ. Aus allen den angeführten Stellen geht deutlich die selbständige Stellung

---

ein Gemeindeamt der Witwen ist nicht gedacht, vielmehr werden neben dem Bischof zwölf Presbyter und vier Diakonen geweiht. Die Parallelstelle in H 3, 71 lautet: ἀκολούθως οὖν τιμᾶτε πρεσβυτέρους κατηχητάς, διακόνους χρησίμους, χήρας εὖ βεβιωκυίας, ὀρφάνους ὡς ἐκκλησίας τέκνα. Hier könnte man zunächst bei den Witwen an Gemeindeangestellte denken, da diese aus den im Leben bewährten Witwen genommen und auch die Waisen in Beziehung zur Kirche gesetzt wurden, aber der Text in H ist nicht original (s. u.). Dagegen bei der Gemeindeordnung in Tripolis hören wir, daß neben dem Bischof, den zwölf Presbytern und Diakonen (hier fehlt die Zahl) ein ordo viduarum eingesetzt wird (R 6, 15; dazu H 11, 36: χηρικὰ συστησάμενος ὑπέρ τε τοῦ κοινοῦ ἢ συμφέροντος τῆς ἐκκλησίας τὴν τάξιν προσομιλήσας).

[1] Das stammt vom Homilisten, der kein besonderes Amt von Katecheten mehr kannte (s. u.).

[2] Das sind oben die κατηχοῦντες.

und Aufgabe der Katecheten, die mit den alten „Lehrern"[1] identisch und jetzt im Katechumenunterricht tätig sind, hervor. Im Clemensbrief stehen sie an letzter Stelle hinter den Diakonen und vor dem Laienpublikum.

Eine spätere Zeit verrät auch der Satz in H 3, 70: θρόνον οὖν Χριστοῦ τιμήσετε· ὅτι καὶ Μωϋσέως καθέδραν τιμᾶν ἐκελεύσθητε, κἂν οἱ προκαθεζόμενοι ἁμαρτωλοὶ νομίζωνται. Das geht zunächst zurück auf H 3, 18, wo der Spruch Jesu Matth. 23, 2. 3 zitiert wird, d. h. unter den προκαθεζόμενοι ἁμαρτωλοί sind die Schriftgelehrten und Pharisäer zu verstehen, die Jesus in heftiger Strafrede geißelt, aber doch das Volk auffordert, zu tun, was sie sagen. Das Ansehen der καθέδρα Μωϋσέως bleibt also unberührt von der Qualität ihrer Inhaber, d. h. in Übertragung auf das Bischofsamt, die Würde und das Ansehen desselben wird nicht tangiert durch die sittliche Qualität des jeweiligen Inhabers. Diese Stelle muß aus der Diskussion ausscheiden, da sie aus der Feder des Homilisten stammt. In R 6, 11 wird der Spruch Jesu Matth. 23, 25. 26 über die Schriftgelehrten und Pharisäer angeführt, aber hinzugefügt: ad quosdam, non ad omnes. In der Parallelstelle H 11, 29 wird ebenfalls zwischen den Heuchlern und den andern unterschieden, aber dahin erläutert: ἐνίων γὰρ καὶ ἐπακούειν ἔλεγεν ὅτι τὴν Μωϋσέως ἐπιστεύθησαν καθέδραν. Hier wird die Begründung jener Scheidung durch Matth. 23, 2. 3 illustriert und dadurch die καθέδρα Μωϋσέως berührt. Dasselbe Zitat finden wir H 3, 18; es wird hier gedeutet auf die Pharisäer und Schriftgelehrten als die Inhaber des Schlüssels des Himmelreiches nach Matth. 23, 13, aber sie bieten ihn nicht denen, welche in das ewige Leben eingehen wollen. Der Schlüssel ist die Gnosis, welche allein das Tor des Lebens öffnen kann. In Analogie zu der καθέδρα Μωϋσέως hören wir von einer καθέδρα προφητείας und von Jesus als dem τῆς καθέδρας ἐγερθείς, ὡς πατὴρ ὑπὲρ τέκνων, τὰ ἀπὸ αἰῶνος ἐν κρυπτῷ ἀξίοις παραδιδόμενα κηρύσσων, μέχρις αὐτῶν ἐθνῶν τὸν ἔλεον ἐκτείνων καὶ ψυχὰς πάντων ἐλεῶν, ἰδίου αἵματος ἠμέλει (H 3, 18). Viel einfacher und kürzer bietet R 2, 30 den Passus: Similiter quoque

1 Über die „Lehrer" vgl. Harnack, Lehre der zwölf Apostel, S. 131ff. — Das Gleichnis vom Schiff hat der Verfasser der Apost. Const. II, 57 aus dem Clemensbrief übernommen.

etiam erga scribas et pharisaeos ultimo doctrinae suae tempore bellum gerit, arguens eos super actibus non bonis et non recta doctrina et quod clavem scientiae quam a Moyse traditam susceperunt, occultarent, per quam possit ianua regni coelestis aperiri. In R gehört der Passus zu der Simondisputation, in H zu der Unterredung mit Clemens vor die Eröffnung der Disputation mit Simon. Noch einmal, R 2, 46, kommt Petrus in einem andern Zusammenhange auf die Pharisäer und Schriftgelehrten als Inhaber der Schlüssel zu sprechen: Unus est enim verus, qui est Judaeorum deus, et ob hoc dominus noster Jesus Christus docebat, quaerendum esse non deum quem bene noverant, sed regnum et iustitiam eius, quam scribae et pharisaei, suscepta scientiae clave, non concluserant, sed excluserant. Hier wird auf das Wehe über die νομικοί Luc. 11, 52 angespielt. Und auch H muß die Verwendung des Spruches innerhalb der Simondisputation gekannt haben, denn wir finden in dem nach Laodicea transferierten Teile in dem Streite über Matth. 11, 25 sie als die „Weisen", bei welchen der Schlüssel des Himmelreiches niedergelegt ist, welche die Erkenntnis des Himmelreiches verborgen haben, καὶ οὔτε αὐτοὶ εἰσῆλθον οὔτε τοῖς βουλομένοις εἰσελθεῖν παρέσχον, biegt also in Matth. 23, 13 wieder ein. Man sieht, wie hier überall der Homilist seine Vorlage umändert. Dann kann es m. E. auch keinem Zweifel unterliegen, daß der Homilist den Satz in der Ordinationsrede H 3, 70: θρόνον οὖν Χριστοῦ τιμήσετε· ὅτι καὶ Μωϋσέως καθέδραν τιμᾶν ἐκελεύσθητε, κἂν οἱ προκαθεζόμενοι ἁμαρτωλοὶ νομίζωνται eingeschmuggelt hat. Mit Kallist hat dies nichts zu tun, sondern spiegelt nur die Zeit des Homilisten wieder.

Gegenüber den ausgeprägten Anschauungen über die verschiedenen Grade der Hierarchie zeigen die Petrusakten einen altertümlichen Charakter. Für die monarchische Ausgestaltung der Gemeindeorganisation verrät der Verfasser überhaupt kein Interesse. Paulus sowohl wie Petrus treten keineswegs als Gemeindegründer oder -organisatoren auf, und doch hätte es so nahe gelegen, den Apostelfürsten kurz vor seinem Abschiede von der römischen Gemeinde, d. h. im Angesicht des Kreuzestodes, feierlichst einen Nachfolger einsetzen zu lassen. Das wäre ein höchst interessanter Stoff für einen christlichen Schriftsteller gewesen. Nicht einmal Petrus nimmt die Würde eines

Bischofs für sich in Anspruch. Wir hören nur von einem Presbyter Narcissus (Lips. p. 48, 7; 49, 15; 53, 13; 61, 8. 27; 66, 19), der von Paulus ordiniert gewesen sein muß, und der nach dessen Abreise nach Spanien die römische Gemeinde leitet, in dessen Hause auch Petrus Wohnung nimmt. Nur einmal streift Petrus das Gebiet der Gemeindeverfassung, indem er zu dem erweckten Jüngling der armen Witwe also spricht: postea autem mihi vacabis alt⟨ar⟩iis (?) ministrans diaconi ac episcopi ⟨sor⟩te (Lips. p. 74, 11); das soll wohl nichts anderes bedeuten, als daß der Betreffende ausersehen ist, in späterer Zeit vom Amt des Diakonen zum Amt des Bischofs vorzurücken[1]. Ob dies in Rom oder sonstwo geschehen soll, wird nicht gesagt. Der Verfasser ist eben für diese Dinge nicht interessiert. Vielleicht hat der Verfasser der Clementinen diese offensichtliche Lücke in den Petrusakten empfunden und das freie Feld in jeder Beziehung beackert. In erster Linie aber handelt es sich bei ihm um kirchliche Zustände späterer Zeit.

Nach W. S. 195 f. sind seine Π. Π. nachjustinisch wegen der Nachricht von der Errichtung einer Bildsäule in Rom für Simon Magus. Aber auch die Actus Petri wußten von einer Bildsäule zu berichten, wenn sie auch nicht vom Senat und Volk auf der Tiberinsel, sondern vom Senator Marcellus in seinem Hause errichtet war. Mithin gingen die Petrusakten auf Justins Bericht zurück, wenn sie ihn auch willkürlich änderten.

Eine weitere Berührung zwischen den Π. Π. und den Petrusakten konstatiert W. bei den chronologischen Angaben über die Ankunft des Simon, bzw. des Petrus in Rom. Die Erzählung von der göttlichen Verehrung des Simon in Rom führe uns sicher in die Zeit des Claudius (41—54). Denn wenn die Π. Π. ihre Nachricht wirklich aus Justin geschöpft hätten, müßten sie auch jene andere Bemerkung Justins über die Errichtung der Standbilder unter Kaiser Claudius gekannt haben. Sie hätten sie nur deshalb mit Stillschweigen übergangen, weil sich nach ihrem Berichte Simon damals, als er sich seiner göttlichen Ehrung in Rom rühmte, noch garnicht in Rom, sondern in Caesarea befand.

---

1 Vielleicht ist auch nur ganz allgemein an den Altardienst in der Funktion sei es eines Diakonen, sei es eines Bischofs, gedacht.

Die Actus Petri cum Simone verlegen nach W. S. 197f. zweifellos ihre Erzählung in die Zeit des Nero (54—68), indem sie sie mit dem Martyrium des Petrus in Rom unter Nero verknüpfen. Das sei aber weiter nichts als eine willkürliche Kombination, die mit dem historisch feststehenden Datum von der Ankunft Simons unter Claudius in einem unlösbaren Widerspruch stehe. Auch die Notiz in den Petrusakten selbst über die Abreise des Petrus von Jerusalem 12 Jahre nach dem Tode Jesu ließe die Zusammenkunft des Petrus und Simon in Rom unter Claudius durchblicken. Es könnte daher diese Angabe nur aus einer andern Schrift aufgenommen sein. Diese „andere Schrift" sei mit den H. H. identisch, d. h. auch die von Lipsius edierten Actus Petri cum Simone müßten ursprünglich die Simon-Petruslegende in die Zeit des Claudius wie bei H. H. verlegt haben. Erst ihre Verknüpfung mit dem Martyrium des Petrus habe die Versetzung in die Zeit des Nero veranlaßt.

Wiederum ist man erstaunt, weshalb W. angesichts seiner eigenen Beobachtungen nicht einmal die nächstliegende Frage aufgeworfen hat, ob nicht die Petrusakten jene Quelle für den Verfasser der Clementinen gebildet haben. Denn wenn die H. H. und die Petrusakten der nachjustinischen Zeit entstammen, müßten zwei verschiedene Schriftsteller sich des Stoffes „Simon Magus und Simon Petrus" in ungefähr derselben Zeitspanne bemächtig haben und hätten unabhängig von einander dieselben Kombinationen gemacht. Ich denke, die altchristlichen Schriftsteller hatten wohl noch andere wichtigere Aufgaben, sich schriftstellerisch zu betätigen, als Simon-Petrusromane in die Welt zu setzen. Es genügte wirklich ein derartiges Machwerk zur erbaulichen Unterhaltung der Christen. Dieses Werk liegt uns heute noch in den alten Πράξεις Πέτρου vor. Ihr Autor hatte den Plan gefaßt, die christliche Literatur mit „Taten des Petrus" in Nachfolge der Johannes- und der Paulusakten zu bereichern. Behufs Ausführung dieses Planes mußte er sich nach passendem Material umschauen. Bei der Gruppierung des Stoffes standen ihm fünf Notizen zur Hand, die er seiner Komposition zugrunde legte:

1. Zusammenstoß des Petrus mit Simon Magus in Samaria nach Acta, 2. 12jähriger Aufenthalt des Petrus in Jerusalem auf Grund eines Herrnbefehles, 3. Göttliche Verehrung des

Simon Magus in Rom unter Claudius nach Justin, 4. Martyrium des Petrus in Rom unter Nero nach der kirchlichen Tradition, 5. Martyrium des Paulus in Rom. Auf Grund dieser recht dürftigen Unterlagen hat der Autor seinen Roman zusammengeschweißt. Um die Fragen der Datierung hat er sich herzlich wenig gekümmert. Sicherlich hätte er ein Lächeln für einen Kritiker gehabt, der allen Ernstes ihn hätte auf die Unmöglichkeit seiner chronologischen Kombinationen aufmerksam machen wollen. Es war doch ein starkes Stück, den Apostel Paulus im Jahre 42 als Begründer der römischen Gemeinde auftreten, von Rom nach Spanien abreisen und schließlich 1 Jahr nach dem Martyrium des Petrus ebenfalls unter Nero das Martyrium erleiden zu lassen. Unser Autor mußte sein Werk wie bei den andern Apostelakten mit dem Märtyrertode seines Helden beschliessen. Da blieb für ihn nur ein kühner Sprung von Claudius zu Nero übrig. Ein Romanschriftsteller um 200 schrieb nicht Geschichte, sondern eine erbauliche Erzählung, nicht für kritisch gestimmte Leser, sondern für die einfachen Christen; am wenigsten dachte er an moderne Kritiker, die mit Aufwand gelehrten Scharfsinns und mit peinlichster Akribie in alle Schlupfwinkel hineinleuchten und die Anstöße, Unebenheiten und Widersprüche fein säuberlich ihm vorhalten würden. Unser Autor hat sich auch wohl gehütet, bei der Ankunft des Simon, bzw. des Petrus den Namen des regierenden Kaisers anzugeben, nur für das Martyrium des Paulus nennt er in Anschluß an die kirchliche Tradition den Namen des Nero (Lips. p. 46, 8) — er ist hier abhängig von den Paulusakten —, um erst im letzten Kapitel (c. 41) mit dem Namen des Nero hervorzutreten und die kirchliche Tradition auch bei Petrus zur Anerkennung zu bringen. Denn die eigentliche Verurteilung des Petrus erfolgt nicht im Verlaufe der Neronischen Christenverfolgung, sondern durch seinen Präfekten Agrippa wegen Abspenstigmachung der Weiber infolge der Predigt des Apostels von der Enthaltsamkeit — auch ein altes stets wiederkehrendes Motiv in den apokryphen Apostelakten. Eine derartige Stoffgruppierung ist nach meinem Dafürhalten unnachahmlich und kann daher nur im Gehirne eines Schriftstellers entsprungen sein. Die Kombination des Simonbildes bei Justin mit der kirchlichen Tradition über Petrus hat einzig und allein der Verfasser der Petrusakten vollzogen.

Diesen literarischen Ruhm darf ihm niemand streitig machen. Und wenn wir noch hinzufügen, daß die Petrusakten ebenso wie die Clementinen in großkirchlichen Kreisen entstanden sind, so sind wir geradezu zu der Anerkennung gezwungen, daß der Verfasser der Clementinen vor Abfassung seines Romans Kenntnis von den Petrusakten gehabt hat. Freilich ist diese Tatsache nicht in der Richtung zu deuten, als habe unser Autor die Petrusakten, wie es bei den übrigen Quellenschriften der Fall, in seinem Roman verarbeitet, vielmehr haben sie ihm nur allgemeine Richtlinien für die Komposition und für die handelnden Personen an die Hand gegeben. Die Petrusakten schweben über dem Ganzen, indem sie den Hintergrund, gleichsam den äußeren Rahmen bilden[1]. Dann aber sind die von W. statuierten Π. Π. ein Phantasieprodukt; sie müßen aus dem Kataloge der altchristlichen Schriften wieder verschwinden[2]. Denn seine Π. Π. haben als selbständige Schrift niemals existiert, sind vielmehr das geistige Eigentum des Verfassers der Clementinen. Zugleich löst sich auf ganz einfache und natürliche Weise das Rätsel, das noch immer über der Ökonomie der Clementinen zu liegen scheint. Über dem Quellenkompilator ist der Romanschriftsteller selbst viel zu kurz gekommen, ja fast vollständig als schaffende Persönlichkeit unterdrückt. Darin zeigt sowohl das Werk von Waitz wie von Heintze einen bedauerlichen Mangel. Es erwächst daher dem zukünftigen Erforscher der Clementinen die lohnende Aufgabe, den Autor derselben als Schriftsteller sowohl wie als Theologen auf Grund der neu gewonnenen Erkenntnisse zu erfassen.

---

1 Man kann sie in gewissem Sinne in Parallele setzen zu der Familiennovelle, die nach W. S. 251 „dem Autor des Clemensromanes nicht mehr als den Stoff lieferte, den er alsdann freigestaltend als äußeren Rahmen für seine Tendenzdichtung benutzte".

2 W. glaubte als Verfasser seiner postulierten Π. Π. einen Kleriker der antiochenischen Kirche bestimmen zu können. Die von ihm angeführten Argumente (S. 244) sind wenig stichhaltig. Bei einem Kleriker von Antiochia hätte man ein viel farbenprächtigeres und inhaltreicheres Bild von den dortigen Ereignissen erwartet. Was der heutige Schluß bietet, ist höchst dürftig. Mit der Zugehörigkeit der ausgesonderten Stücke zur Grundschrift verschwindet auch der Autor der Π. Π. von der Bildfläche. Es bleibt nur ein Autor übrig, nämlich der Verfasser der Grundschrift mit den von ihm verarbeiteten Quellenschriften.

III. Der Schluß der Pseudo-Clementinen.

Im Lichte der jetzt von uns gewonnenen Resultate werden wir auch ein anderes Verständnis von dem heutigen Schluß des Clemensromans (H 20, 11—23; R 10, 52—72) gewinnen. Dreitägige Disputationen hatten in Laodicea stattgefunden, die nach H 16—19 zwischen Simon und Petrus über die „Monarchie Gottes" geführt sind, nach R 8, 1—9, 32 zwischen dem Greise und den drei Brüdern über die „Providenz" und die „Genesis", der sich nach der Anagnorisis des Faustus ein Gespräch über die „heidnische Mythologie" und über das „Übel" anschließt (R 10, 1—51). Gehen also beide Berichte hier weit voneinander, so treffen sie wieder zusammen in H 20, 11 und R 10,52, indem beide einen Boten beim Nachtmahl mit der Nachricht erscheinen lassen: Ἀππίων ὁ Πλειστονίκης σὺν Ἀννουβίωνι ἥκεν ἀρτίως ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ ξενίζεται παρὰ Σίμωνι (= Appionem Plistonicensem cum Anubione nuper venisse ab Antiochia et hospitari cum Simone). Faustus ist voller Freude ob dieser Nachricht und bittet Petrus, seine beiden alten Freunde noch am selben Abend besuchen zu dürfen. Als er zu den ihn mit Sorge Erwartenden am frühen Morgen zurückkehrt — sie hatten die ganze Nacht mit Gesprächen zugebracht —, sind sie von Entsetzen ergriffen, denn sie vermeinen Simon Magus vor sich zu haben, der die Stimme des Faustus angenommen habe. Der ahnungslose Faustus ist über den unliebsamen Empfang von seiten der Söhne wie seiner Frau höchst betroffen. Petrus durchschaut die Sachlage und klärt alle dahin auf, daß hinter dem vermeintlichen Simon wirklich Faustus leiblich verborgen sei. Da kommt einer der Vorboten des Petrus von Antiochia und überbringt folgende Meldung: Simon habe durch Wundertaten das Volk für sich gewonnen und es durch seine Verdächtigungen des Petrus als Magier und Goet so in Wut versetzt, daß man bei seiner Ankunft sein Fleisch fressen wollte.

Da hätten die Vorboten mit den Brüdern sich heimlich beraten, wie sie den dem Petrus bei seiner Ankunft drohenden Gefahren begegnen könnten. Zufällig wäre der Hauptmann Cornelius als Abgesandter des Kaisers an den Statthalter Syriens geschickt; dieser wäre heimlich mit den Brüdern zusammengekommen und hätte den Verzagten seine Unterstützung zur Vertreibung des Simon zugesagt. Man hätte den Plan ausgeheckt, daß Freunde des Cornelius das Gerücht ausstreuen sollten, dieser wäre auf Grund eines Ediktes des Kaisers als Spezialbeauftragter behufs Verhaftung der Magier auch nach Antiochia gekommen, und so drohe dasselbe Schicksal dem Simon. Der Plan gelingt. Simon ergreift sofort die Flucht; er soll zusammen mit Athenodor, wie man in Antiochia erfahren hat, nach Laodicea geflüchtet sein. Der Bote knüpft daran die Bitte, Petrus möge seine Abreise nach Antiochia aufschieben, bis man festgestellt, ob eine Beruhigung des Volkes eingetreten sei. Durch diese Meldung wird die Anwesenheit des Simon in Laodicea aufgedeckt und zugleich auch das Motiv der Verwandlung des Faustus von Petrus festgestellt: Simon hat diesem seine Gestalt angezaubert, damit er den Häschern des Kaisers entgehen könnte und statt dessen Faustus ergriffen würde. Jetzt wird auch dem Faustus die Situation klar und er klagt sich selbst an, den Warnungen seines Freundes nicht Gehör geschenkt zu haben: Recte aestimasti, Petre, nam et Anubion, quia mihi valde amicus erat, sub mysterio quodam mihi indicare coeperat de insidiis eius, sed infelix non credebam, quia nihil in eum commiseram mali[1]. Da erscheint nun auch schon Annubion und bringt die Meldung, daß Simon in der Nacht die Flucht nach Judaea unter der Maske des Faustus angetreten habe, und erzählt den ganzen Hergang, sowohl das Motiv wie die Verzauberung selbst: tantum vos facite eum coenare nobiscum et ego unguentum quoddam componam, quo coenatus perungat faciem suam, ut ex eo meum vultum omnibus habere videatur. Annubion wie seine beiden Gefährten sollen ihr Ge-

[1] Das ist auch richtig, denn Faustus hatte bisher mit Simon keine Berührung gehabt; dieser war ihm eine ganz unbekannte Person. Daraus geht von neuem die Unmöglichkeit hervor, daß Disputationen zwischen Simon und Petrus vorher stattgefunden haben können, wie es nach der Darstellung von H der Fall.

sicht mit dem Safte einer gewissen Pflanze einsalben, ut non fallamini de immutatione vultus eius, ita ut exceptis vobis aliis omnibus Simon esse videatur (R 10, 58). Leider, so fügt Annubion zur Entschuldigung hinzu, hätte er keine Gelegenheit gehabt, diesen teuflischen Plan an Faustus vorher zu verraten. Doch hätte er den flüchtenden Simon nicht wie Appion und Athenodor begleitet, vielmehr eine körperliche Unpäßlichkeit vorgeschützt, um heimlich vor der Rückkehr der beiden Begleiter des Simon den Vorfall wahrheitsgetreu dem Petrus zu vermelden und die Verhaftung des Faustus an Stelle des Simon zu verhüten. Annubion selbst ist über das Geschick seines Freundes zu Tränen gerührt. In dieser allgemeinen Verwirrung weiß Petrus die richtige Lösung zu finden, indem er die Schurkerei des Simon zu einem guten Ende führt. Er sendet den Faustus in Begleitung seiner Söhne, des Faustinus und Faustinianus — Clemens muß im Gefolge des Petrus zurückbleiben — nebst der Mattidia, die sich anfangs energisch dagegen sträubt, und des Annubion, in der angezauberten Maske des Simon nach Antiochia, um den Bewohnern öffentlich zu verkündigen, daß alles von ihm gegen Petrus Vorgebrachte auf Verleumdungen beruhe, und daß er, von tiefer Reue ergriffen, sie ersuche, von ihrer Wut gegen Petrus abzustehen, denn er selbst wäre ein magus, seductor et deceptor. Nach Abreise der Mission nach Antiochia kommen Appion und Athenodorus von ihrer Begleitung des Simon zurück und wollen sich ebenfalls nach dem Schicksal des Faustus erkundigen, erhalten aber die Antwort, man hätte ihn nicht aufgenommen und er wäre deshalb ohne Angabe des Wohin ans Meer gegangen (R 10, 63). Deshalb folgen Appion und Athenodorus den Spuren des Simon nach Judaea und verschwinden damit von der Bildfläche (R 10, 64).

Faustus spielt seine Rolle in Antiochia so vorzüglich, daß er selbst in große Lebensgefahr gerät, da man sich an ihn als den vermeintlichen Simon rächen will. Noch am selben Abend erhält er sein eigentliches Gesicht zurück, um vor Insulten geschützt zu sein[1]. Durch einen Abgesandten der Gemeinde

---

1 Ganz unverständlich ist mir hinter dem Satze: Eodem vero die ad vesperam restituta est in Faustiniano facies propria, et

von Antiochia erhält Petrus Kunde von der glücklichen Wendung der Dinge und bricht, nachdem er noch drei Tage in Laodicea verweilt, um zu taufen und zu heilen, auch die Gemeinde durch Ernennung von Bischof und Presbytern zu organisieren, nach Antiochia auf[1]. Der Empfang daselbst ist ein ganz überwältigender, ebenso der Erfolg der Missionspredigt inmitten der großen Zahl der Kranken, die vom Glauben an den von Petrus verkündeten Gott ergriffen werden. Gichtbrüchige, Blinde, Lahme, Sieche, Halbtote, Mondsüchtige und Besessene werden geheilt, und innerhalb einer Woche werden mehr als zehntausend Menschen getauft. Die Gemeinde erhält von einem reichen Antiochener namens Theophilus einen Versammlungsraum zum Geschenk, in welchem eine Kathedra für den Apostel errichtet wird. Der ganze Roman endet mit der Taufe des Faustus an einer dies dominica in Gegenwart seiner Frau und

---

abscessit ab eo adspectus Simonis magi die Stelle in R 10, 67. 68: Audiens autem Simon vultum suum in eo ad Petri gloriam profecisse, festinus praevenit Petrum et agere cupiens arte sua, ut a Faustiniano eius similitudo recederet, cum iam hoc iuxta verbum apostoli sui Christus implesset. Videntes autem Niceta et Aquila post praedicationem necessariam paternam faciem restitutam, gratias agentes deo, non eum permiserunt ulterius adloqui populum. Simon autem coepit licet occulte per amicos suos et familiares ambulare, et amplius Petro derogare quam antea. Tunc omnes exspuentes in faciem eius, expulerunt eum de civitate dicentes: Tu eris reus mortis tuae, si ulterius loquutus contra Petrum huc tibi credideris esse veniendum. — Hier drängen sich dem Leser eine Reihe Fragen auf: 1. Wo hat denn Simon Kunde von der Verwendung seines Gesichtes bei Faustus ad Petri gloriam erhalten, um auch hier das bekannte praevenire zu spielen und sein Gesicht wieder von Faustus durch magische Kunst wegzuzaubern? Und wo hat er, wenn auch im Verborgenen, durch seine Freunde und Bekannten mehr als zuvor gegen Petrus gehetzt? Und zuletzt, aus welcher civitas ist er mit Schimpf und Schande vertrieben? Das ganze hätte doch nur Sinn, wenn Simon von dem Plane des Petrus vor seiner Flucht aus Laodicea erfahren und diesen hätte zunichte machen wollen. Andererseits ist er doch heimlich nach Judaea geflohen und wird nicht von der wütenden Masse vertrieben. Demnach müssen die Worte von „audiens" bis „implesset" und von „Simon" bis „esse veniendum" als spätere Interpolation gestrichen werden. Das Motiv der Vertreibung des Simon ist verwendet in R 3, 49 (Caesarea) und H 7, 10 (Beryt).

[1] H bricht hier 29, 23 ab; den Schluß besitzen wir nur in R.

seiner drei Söhne und einer großen Menge Gläubiger aus der Hand des Apostels.

Dieses kurze Referat wird genügen, um den Eindruck zu hinterlassen, daß wir in dem Schluß des Clemensromans ein ziemlich abgerundetes Ganzes vor uns haben. Zwar schreitet die Handlung mit Riesenschritten dem Ende zu, die Ereignisse überstürzen sich geradezu; Zeit und Ort bieten dem Erzähler keine Hindernisse, aber das pflegt auch bei Schlüssen in modernen Romanen der Fall zu sein. Nun steht aber zu Anfang die seltsame Meldung — und zwar in beiden Redaktionen übereinstimmend —, daß Annubion und Appion bei ihrer Ankunft in Laodicea Wohnung bei Simon genommen hätten. Diese Erzählung ist, wie Bousset l. c. S. 431 mit Recht bemerkt, so wie sie dasteht sinnlos. Denn in R ist von einer Seßhaftigkeit des Simon in Laodicea nichts bekannt, höchstens bei H, aber dabei wissen wir, daß der Redaktor von H hier willkürlich die mehrtägige Disputation zwischen Simon und Petrus (H 16—19) von Caesarea nach Laodicea transponiert hat, in G selbst nichts davon zu lesen war. So kann die Vorstellung von einem Aufenthalt des Simon in Laodicea nur auf das Konto von H gesetzt werden, der den Simon bereits den fünften Tag in L. weilen läßt und die ganze Episode 16, 1 mit den Worten einleitet[1]: καὶ ἅμα τῷ μέλλειν διαλέγεσθαι αὐτὸν εἰσῄει τις τῶν αὐτοῦ διακόνων λέγων Σίμων ἀπὸ Ἀντιοχείας ἐληλυθώς, ἀπ᾽ αὐτῆς ἑσπέρας μαθὼν ὑποσχόμενόν σε τὸν περὶ μοναρχίας ποιεῖσθαι λόγον, ἕτοιμός ἐστιν μετὰ Ἀθηνοδώρου τοῦ Ἐπικουρείου διαλεγομένῳ σοι ἐπελθεῖν πρὸς τὸ ἀντιλέγειν δημοσίᾳ πᾶσιν τοῖς ὑπὸ σοῦ ὁπώσποτε ὑπὲρ μοναρχίας λεγομένοις λόγοις. Wie ist es aber dann zu erklären, daß R genau zu derselben Änderung von G gekommen ist, wie sie in H vorliegt? R hatte ja keinen Grund zur Änderung, denn bisher befand sich Simon nicht in Laodicea; es galt nur Appion und Annubion dorthin zu versetzen. Die Änderung selbst bringt einen sinnlosen Zusammenhang in den bis dahin geordneten Gang der Erzählung bei R.

---

1 Irgendwelche Gründe für das Kommen des Simon aus Antiochia werden nicht angeführt. Das konnte auch H nicht, da er auf eigene Faust die ganze Geschichte eingeschoben hatte. Aber so viel geht auch daraus hervor, daß er in seiner Vorlage Simon mit Athenodor als anwesend in Antiochia verbunden fand.

Bousset stellt als Lösung dieser Schwierigkeit die These auf, daß das Stück R 10, 52ff. ursprünglich der Redaktion von R gar nicht angehört habe, vielmehr sei es von Rufin, der ein Exemplar von R ohne Abschluß hatte, aus H oder einer H ähnlichen Rezension entlehnt. Den Beweis liefere Rufin selber, wenn er in der Einleitung sage: Puto quod non te lateat, Clementis huius in Graeco eiusdem operis ἀναγνώσεων, hoc est Recognitionum, duas editiones haberi et duo corpora esse librorum in aliquantis quidem diversa, in multis tamen eiusdem narrationis. Denique pars ultima huius operis, in qua de transformatione Simonis refertur, in uno corpore habetur, in alio penitus non habetur. Bousset versteht die Stelle dahin: Rufin habe bei Anfertigung seiner Übersetzung beide Redaktionen von G vor sich gehabt. Nach R übersetzte er, aus H habe er den in R verlorenen Schluß angehängt.

Noch einen Schritt weiter ist Heintze l. c. S. 23ff. gegangen. Auch er geht davon aus, daß der Aufenthalt des Simon in Laodicea eine Erfindung von H ist, und daß der Verfasser von R am Schluß des Romans H als Vorlage benutzt habe. Nun soll aber H den ganzen Schluß von hier aus selbst angehängt haben; mit der gemeinsamen Quelle sei es vorbei. Der Schluß als solcher könne überhaupt nicht für G in Anspruch genommen werden, denn er trüge ein ganz anderes Gepräge als die rekonstruierte Grundschrift. Bis zur Wiedererkennung des Faustus schreite die Erzählung mit gemessenen Schritten und einer fast feierlichen Würde fort. Im Schluß des Homilisten sei nichts ernsthaft, sondern alles ins Possenhafte, Burleske übertragen, und die vorher so würdevolle Erzählung mache die tollsten Sprünge. Heintze sucht dies im Einzelnen nachzuweisen und kommt zu dem Resultat, daß der auch in R enthaltene Schluß gar nicht zur Grundschrift gehört habe, vielmehr von H ebenso wie die Appiondisputationen (Buch 4—6) zu G hinzugefügt wären. Ja, er zieht daraus noch weitere Konsequenzen für R, daß auch die dem Schluß vorhergehenden Partien R 10, 5—64 mit der Grundschrift nichts zu tun haben (Heintze S. 29ff.).

Offensichtlich hat Heintze seiner kritischen Stimmung die Zügel allzu sehr schießen lassen. Denn soll der Schluß H 20, 11—23 von dem Redaktor H selbst stammen, so hätte Heintze zunächst einmal untersuchen müssen, ob denn wirklich dieser

Schluß eine gradlinige Fortsetzung der vorhergehenden Erzählung in H ist. Sobald wir aber näher hinblicken, wird die Diskrepanz nur zu deutlich. Denn, abgesehen von der in Frage stehenden Stelle zu Anfang, wird nirgends vorausgesetzt, daß Simon bereits längere Zeit in Laodicea weilt, im Gegenteil bittet Faustus den Petrus doch nur, den Appion und Annubion besuchen zu dürfen. Daß er zu diesem Zwecke das Haus des Simon betreten müsse, resp. in irgendeiner Weise mit ihm in Berührung kommen würde, davon hat er keine Ahnung. In H 20, 11 lesen wir freilich: ταῦτα εἰπὼν ἐπορεύθη πρὸς Σίμωνα, aber schon in R steht richtig: et cum haec dixisset, abiit ad Anubionem[1]. Auch dem Petrus und seinen Begleitern ist Simons Anwesenheit ganz unbekannt. Sonst wäre es unverständlich, weshalb er durch die Meldung des Boten erst die Aufklärung erhält, daß Simon aus Antiochia geflüchtet und nach ihrer Kenntnis gerade nach Laodicea seine Schritte gelenkt habe. Und auch nach H befindet sich Simon auf der Flucht; die Katastrophe über ihn ist bereits in Antiochia gekommen, und nur zur eigenen Rettung hat Simon dem ahnungslosen Faustus sein Gesicht angezaubert. Kann denn der Homilist solche Ungereimtheiten in einundderselben Darstellung verzapfen, die den Simon mehrtägige Disputationen halten läßt und diese mit den Worten abschließt H 19, 25: ὁ δὲ Σίμων ταῦτα ἀκούσας ὑπὸ ὀργῆς τοὺς ὀδόντας βρύξας, σιωπῶν ἐπορεύθη? Der Schluß von H 20, 11ff. ist an der vorliegenden Stelle unbedingt ein Fremdkörper, denn einunddersebe Schreiber kann doch unmöglich vor den Disputationen den Simon mit Athenodorus von Antiochia nach Laodicea kommen (H 16, 1) und dieselben

1 Hier müßte R das Sinnlose bei H erkannt und deshalb korrigiert haben, wenn er direkt H übersetzt hätte. Heintze l. c. S. 26, Anm. 2 imputiert sogar dem Petrus, daß er ganz genau gewußt habe, daß Appion und Annubion bei Simon logieren; er kanzle wie ein Schulmeister den kaiserlichen Prinzen ab, obwohl dessen „Schuldfrage" zu verneinen wäre. Aber die Worte des Petrus, die Heintze dabei im Auge hat: Ἐγώ σοι ἐπέτρεψα προσαγορεῦσαι Ἀππίωνα καὶ Ἀννουβίωνα, ἐπειδὴ ἐκ παίδων σοι φίλους εἶναι ὁμολογεῖς, οὐχὶ Σίμωνι τῷ μάγῳ συνομιλεῖν (H 20, 15) wollen doch nur besagen, daß Faustus, sobald er erfahren hätte, Simon Magus wäre zugegen, vom Besuche seiner Freunde hätte absehen sollen. Und hätte überhaupt Petrus den Faustus zu seinem Erzfeinde gehen lassen, ohne ihn vor diesem auf das nachdrücklichste zu verwarnen?

beiden nach den Disputationen wiederum von Antiochia auf der Flucht auftauchen lassen (H 20, 13). Wie Heintze derartige Differenzen unter einen Hut bringen will, ist mir unbegreiflich.

Wenn aber H als Verfasser des Schlusses ausgeschlossen ist, so bleibt als einzige Möglichkeit nur die Annahme übrig, daß der Schluß aus der Feder des Verfassers von G geflossen ist, selbst wenn die Vermutung von Bousset sich bestätigen sollte, daß die Schlußerzählung von R durch Rufin aus einem Exemplare von H entnommen wäre.

Vergegenwärtigen wir uns, daß nach dem Abschluß der Disputationen in Caesarea eine ganz neue Situation eintritt, da nicht nur der Schauplatz, sondern auch das Personal und der Stoff wechselt, der zur Verarbeitung gelangen soll. Freilich sollen die beiden Hauptthelden von Caesarea, Simon Magus und Petrus, beibehalten werden. Da steht der Verfasser von G vor einer schwierigen Aufgabe, deren glückliche Lösung ihm allein zur Last fällt, denn der neu zu verarbeitende Stoff hat mit seinen beiden Hauptthelden nichts zu schaffen. H muß unbedingt einen Schluß vor sich gehabt haben, als er bei der Einarbeitung der Disputation zwischen Simon und Petrus ohne irgendwelche Motivierung Simon in der Begleitung des Athenodorus von Antiochia nach Laodicea kommen läßt. In diesem Schlußstücke fand er nämlich neben Simon auch den Athenodorus, der sonst eine bescheidene Rolle im ganzen Werke spielt, vor, aber, wie er ohne jedes schriftstellerisches Bedenken den für Caesarea ordinierten Zacchaeus wie einen deus ex machina in Laodicea auftauchen und den Simon zu einer Disputation anmelden läßt (H 17, 1) in Anlehnung an die ursprüngliche Rolle des Zacchaeus in Caesarea (H 2, 35 vgl. R 1, 20. 21; 2, 19), so hat er seinem Einschube zuliebe die von Antiochia flüchtenden Simon und Athenodorus des Schlußaktes zu friedlichen Reisenden nach Laodicea umgestempelt und dadurch für den Schluß 20, 11 ff. eine unmögliche Situation geschaffen, da es ihm nicht gelang, die ursprüngliche Anlage mit diesem eingesprengten Stücke in eins zu verarbeiten. Die Verwirrung ist durch die Schuld des Homilisten eingetreten. Die Annahme, H hätte Simon und Athenodor in den Schlußakt von der Disputation in Laodicea aus hineingeschmuggelt, ist m. E. undiskutabel.

Dadurch ist schon ein gewisses Präjudiz gegeben, daß der jetzige Schluß nicht nachträglich vom Homilisten hinzugefügt worden sein kann, sondern einen ursprünglichen Bestandteil von G gebildet haben muß. Hinzu kommt noch eine Reihe von Beobachtungen, die unsere These unterstützen. Zunächst ist der Schauplatz Antiochia. Selbst Heintze muß zugeben, daß der Verfasser von G die Absicht gehabt hat, den Faden der Erzählung bis Antiochia zu führen. Schon von Tripolis aus sendet Petrus unbenannte πρόπομποι nach Antiochia (H 11, 36), die nach R 6, 15 daselbst 3 Monate auf ihn warten sollen[1]. Nach R 7, 3 sind es 12 an der Zahl[2]; es ist die gleiche Zahl, welche Petrus von Caesarea zur Verfolgung des Simon nach Tripolis vorausgeschickt hatte (R 3, 68—69; 4, 3; H 8, 3). Ebenso wird bei der Abreise des Petrus von Tripolis die Richtung auf Antiochia ausdrücklich vermerkt[3] und als allgemeiner Vorsatz: per singulas enim quasque nobiliores provinciarum civitates proposui, sicut etiam vos scitis, ternis docendi gratia residere mensibus (R 7, 2; vgl. H 12, 2). In Aradus fordert Petrus nach der Anagnorisis der Mattidia die Menge auf, wenn sie seine Rede περὶ θεοῦ καὶ τῆς αὐτῷ διαφερούσης θρησκείας genauer erfassen wolle, nach Antiochia zu reisen, wo er drei Monate[4] zu predigen gedenke (R 7, 24; H 12, 24). Und wiederum in Laodicea nach der Anagnorisis des Faustus wird die Ankunft

---

1 Petrus eos qui ad praecedendum fuerant ordinati, proficisci Antiochiam iubet atque ibi tres alios exspectare menses. H 11, 36 sagt allgemein: ἐκεῖ τὴν ἑπομένην ἐπιμένειν εἰπών.

2 Consideramus enim quid patiantur illi duodecim fratres nostri, qui praecedunt nos et mensem paene integrum, ex tribus mensibus, quibus per unamquamque urbem resides, tanto bono auditus tui visionisque fraudantur.

3 Vgl. H 11, 36; ἤδη τριῶν μηνῶν πληρωθέντων τοῖς ἐν Τριπόλει τῆς Φοινίκης ἀποταξάμενος τὴν ἐπὶ Ἀντιόχειαν τῆς Συρίας ἐπορεύετο ὁδόν und H 12, 1: ἐκβάντες οὖν τὴν Τρίπολιν τῆς Φοινίκης ὡς ἐπὶ Ἀντιόχειαν τῆς Συρίας ἐλθεῖν. R 6, 15 übersetzt einfach: valedicentes his qui erant apud Tripolim, Antiochiam proficiscimur.

4 H berichtet nur: ὅπου πλειόνων ἡμερῶν περιμένειν ἔκρινα. Liegt hier eine Verderbnis des Textes oder eine Korrektur angesichts des wirklichen Tatbestandes am Schlusse vor? — Über den schematischen Aufriß der chronologischen Angaben betreffs der dreimonatigen Wirksamkeit des Petrus in den verschiedenen Städten s. die Zusammenstellung S. 45, Anm. 1.

in Antiochia in Aussicht gestellt (H 14, 12). Also nicht Laodicea, sondern Antiochia steht an der Spitze des Reiseprogramms seit den Tagen in Tripolis! Damit ist für die Ökonomie des ganzen Werkes ein Abschluß in Antiochia festgelegt.

Aber auch das ganze Personal ist mit dem Schauplatz in Antiochia verbunden. Da ist in erster Linie Simon selbst, dessen unmotiviertes Reißaus vor Petrus doch endlich einen Abschluß gefunden haben muß. Der Hauptheld konnte doch nicht das „praevenive“ bis ad infinitum fortsetzen und, wenn er auch für eine gewisse Zeit von der Bildfläche verschwunden war, mußte sein Endschicksal in einem besonderen Schlußakte behandelt werden. Dies war der Verfasser seinen Lesern schuldig.

Und nun der zweite Hauptheld des Romans, Petrus selbst! Mußte nicht die Erzählung des Romans, die in Caesarea einen so verheissungsvollen Anfang genommen hatte, für Petrus mit dem Triumph über den verhaßten Gegner ein Ende finden? Für den Morgenländer hatte gewissermassen Antiochia dasselbe Ansehen wie Rom für den Abendländer. Antiochia mußte um so mehr als Endpunkt der palästinensisch-syrischen Missionstätigkeit des Petrus für den Romanschriftsteller in Frage kommen, als Antiochia bereits den Petrus als ihren Begründer, d. h. als ersten Bischof in Anspruch nahm (Euseb. h. e. III, 36, 2) und sich rühmte, dessen Kathedra zu besitzen. In Antiochia hatte ja Petrus nach Gal. 2, 11f. den Zusammenstoß mit Paulus gehabt. Und um dies hier gleich zu erwähnen, dieser Abschluß bildet zugleich eine leise Korrektur des dem Verfasser von G vorliegenden Geschichtsromans der alten Petrusakten, denn der neue Roman beseitigte einen Anstoß, der jedem aufmerksamen Leser bei der Lektüre der alten Petrusakten in die Augen springen mußte, daß nämlich die palästinensisch-syrische Wirksamkeit des Apostels durch den 12jährigen Aufenthalt in Jerusalem und durch die unmittelbar daran sich anschließende Reise nach Rom ganz in die Versenkung gefallen war, obwohl doch nach der neutestamentlichen Überlieferung und der kirchlichen Tradition der Apostelfürst eine ausgedehnte Missionstätigkeit in diesen Gebieten der Diaspora entfaltet hatte. Dieses Manko mußte ein Vertreter der Hierarchie — als Verfasser der Clementinen gilt allgemein ein Kleriker — um so schmerzlicher empfinden in einer Zeit, wo die verschiedenen Kirchen ihre Bischofslisten hervorholten,

um ihren apostolischen Ursprung zu erweisen. In diesem Lichte betrachtet, erscheint der Abschluß des Romans in Antiochia als eine Notwendigkeit. Petrus, jetzt umgeben von den drei alten Gestalten der Caesarea-Zeit und den beiden neu wiedererkannten Eltern, steht auf dem Höhepunkt seiner Wirksamkeit und kann vom Schauplatz abtreten.

Nun würde vielleicht Heintze diesen meinen Ausführungen zustimmen, aber für ihn steht ausser Zweifel, daß der Schluß des Romans nicht aus der Feder des Verfassers von G stammt, vielmehr der Clemensroman unvollendet geblieben ist. Die beiden Autoren von H und R hätten den unvollendeten Roman zu Ende führen wollen. Der Homilist hätte nach seiner phantasievollen Art den Dialog des Clemens und Appion (H 4—6) hinzugefügt, mit dem der wunderliche Schluß des Romans aufs engste zusammenhänge. Ungestüm und pietätlos trüge er kecke Farben in das leidenschaftslose Gemälde seiner Vorlage, mache aber wenigstens das steckengebliebene Schiff wieder flott. Vielleicht sei der Verfasser gestorben oder er habe die Lust verloren, jedenfalls seien die Homilien unvollendet geblieben. Der Autor der Rekognitionen hätte nach der Wiedererkennung des Faustus das X. Buch aus den Homilien und deren Quelle (H 4—6) hinzugefügt und damit dem Roman einen leidlichen Abschluß gegeben. Der Schluß in R wäre ein Exzerpt aus den Homilien, und diesem wäre noch ein besonderer Schluß (R 10, 65—72) angehängt, indem der Autor auf eigene Faust frei komponiert habe. Demgemäß ist alles, was auf die Anagnorisis des Faustus folgt, nach Heintze lediglich Zutat der Homilien und Rekognitionen, d. h. H 16—20, 11; 20, 11—23 und R 10, 5—64 und 65—72); also auch der Verfasser von G muß vorzeitig gestorben sein, bzw. die Feder aus der Hand gelegt haben. Dabei wird noch die Möglichkeit erwogen, die Grundschrift habe über Antiochia hinausführen und erzählen wollen, wie Clemens mit Petrus nach Rom kam, um dort zum Bischof geweiht zu werden. An Kompliziertheit lassen diese Ausführungen nichts zu wünschen übrig, und schon dieser Komplex von Hypothesen, die man mit in den Kauf nehmen muß, erschwert eine vorbehaltlose Zustimmung.

Heintze wird nun nicht müde, die schriftstelleriche Minderwertigkeit des Schlusses gegenüber dem eigentlichen Corpus

des Romans zu betonen, und das ist auch der wahre Grund zu seinem Verdikte der Nichtzugehörigkeit zu G. Aber H. hat leider ganz übersehen, daß diese auffällige Diskrepanz nicht bei dem Verfasser, sondern in dem Stoffe liegt[1]. Der Stoff, der in seinen Quellenschriften vorlag und zur Verarbeitung reizte, d. h. die petrinischen Kerygmen, die philosophischen und mythologischen Disputationen und der Anagnorismenroman, zeigten eine Höhe schriftstellerischer Leistung, wie es selten der Fall. Da brauchte der Kompilator nur eine geschickte Hand in der Verknüpfung und in der Auswahl des überlieferten Stoffes zu beweisen und durfte des Lobes und der Anerkennung seiner Leistung sicher sein. Aber wie dann, wenn dieser Quellstrom versagte und der Verfasser auf sich selbst angewiesen war! Da mußte er mit seinen eigenen Pfunden wuchern und aus freier Phantasie den Stoff formen. Hier erfassen wir erst den Schriftsteller bei der Arbeit mit seiner ganzen Persönlichkeit. Nun fehlte dem Autor vom G, als er sich zur Niederschrift des Schlußdramas hinsetzte, jede stoffliche Unterlage. Irgendwelche Quellen standen ihm für diesen Schlußteil nicht zur Verfügung. Es hätte ja in Ermangelung eines Besseren der Verfasser mit der Wiedererkennungserzählung abbrechen können, aber dann wäre es kein Simon-Petrus-Roman gewesen, als welcher das Werk von Anfang an angelegt war. Jeder Leser hätte es als Verstümmelung empfunden, wenn er am Schluß nichts von seinen beiden Hauptthelden erfahren hätte. So sah sich der Autor von G nolens volens zur Ausführung dieses Verlangens gezwungen. Wenn dazu sein eigenes schriftstellerisches Talent versagt, so haben wir kein Recht, den Homilisten oder sonst jemand dafür verantwortlich zu machen. Die Verantwortung

[1] Ich freue mich, nachträglich zu sehen, daß Bousset in seiner gehaltvollen Anzeige von Heintzes Werk (Theol. Litztg. 1915, Sp. 296) ebenfalls für die Zugehörigkeit des Schlusses zu G eintritt, indem er bemerkt, daß über Geschmack und Eigenart von G sich schwer im allgemeinen streiten ließe, auch trete uns G doch als Kompilator entgegen, der die Elemente seiner Schrift von allen Seiten herhole. B. denkt daran, daß jenes Schlußstück irgendwo in einer Simonslegende gegeben war, und G es von dort übernehmen und sich aneignen konnte. Letztere Annahme ist aber eine irrtümliche, denn hier ist G nicht als Kompilator, sondern als eigener Erfinder zu werten.

trägt der Autor von G selber, wir müßten denn den freien Komponisten in ihm vollständig auslöschen und ihm jede originale Schriftstellerei abstreiten. Sein bisheriger Nimbus sinkt freilich bedenklich, sobald wir sein eigenes Geistesprodukt neben das seiner Quellenschriftsteller stellen: letztere stehen in der Tat turmhoch über ihm.

Woran erkennen wir aber die eigenen Leistungen des Autors von G im Schlußstück? Die Antwort kann nicht schwer fallen: an den Eigentümlichkeiten, die uns in früheren Partien entgegentreten, die unzweifelhaft von ihm selbst bei der Verarbeitung des Stoffes hinzugesteuert sind. Als solche Eigenheiten möchte ich hervorheben:

1. Die stereotype Verwendung der Flucht als das ständige Vehikel im Fortschritt der Erzählung. Kaum nähert sich nämlich Petrus einer Stadt, in der Simon sich niedergelassen hat, so nimmt letzterer sofort Reißaus, ohne auch nur zu versuchen, sich seinem Gegner zu stellen; nur an Schmähungen läßt er es nicht fehlen, um die Menge gegen den neuen Ankömmling aufzuhetzen. So geht es von Caesarea nach Tyrus (H 3, 58; 4, 2), von Tyrus nach Sidon (H 4, 6), von Sidon nach Beryt[1] (H 7, 5), von Beryt nach Byblos (H 7, 12), von Byblos nach Tripolis (H 7, 12), von Tripolis nach Syrien[2] (H 8, 3). Mit

1 Nach H 7, 9 f. treffen sich in Beryt wenigstens für einen Moment die Gegner, — ein Erdbeben war beim Eintritt des Petrus in die Stadt entstanden, und Simon hatte die Schuld für dieses Ereignis, ebenso das Auftreten von Krankheiten dem Petrus in die Schuhe geschoben, aber Petrus, der offen bekennt, daß er zu solchen Krafttaten fähig und auch bereit sei, sogar die ganze Stadt zu vernichten, wenn man ihm nicht gehorche, jagt den Bewohnern solche Furcht ein, daß sie Simon mit seinen Begleitern Appion, Annubion und Athenodorus neben andern mit Knüppeln aus der Stadt vertreiben. — M. E. hat der Autor von H diese Geschichte hinzugefügt, da nach G ein direktes Zusammentreffen der beiden Gegner nach der Flucht aus Caesarea nicht mehr stattgefunden hat.

2 R 4, 1 gibt nur eine kurze Übersicht über die Reiseroute: Dora, Ptolemais (beide Städte in H nicht erwähnt), Tyrus, Sidon, Beryt (in H noch Byblos), wo aber überall nur ein kurzer Aufenthalt genommen wird. Die von der Predigt des Petrus tiefer Erfaßten werden nach Tripolis verwiesen, wo Petrus zu überwintern beabsichtigt (R 3, 74). Der Name des Simon wird dabei nirgends erwähnt. — Hier scheint eine Verkürzung gegenüber H bei der Aus-

Recht bemerkt Heintze S. 28, Anm. 1, daß die Rolle Simons nach Caesarea in der Grundschrift völlig schattenhaft sei; wie ein Lockvogel flöge er vor Petrus daher. Der Grund liegt ja auf der Hand: dem Verfasser von G stand für den zweiten Teil seines Romans kein den Simon betreffendes Material zur Verfügung. Seine eigene geistige Kraft reichte zur Erfindung neuen Stoffes nicht aus. Es ist doch kein besonderes Zeichen von Originalität, nur das Motiv der Flucht schriftstellerisch zu verwerten. Und dieses Motiv der Flucht des Simon ist nun auch in unserm Schlußstück beibehalten, aber diesmal geht es nicht nach vorwärts, sondern nach rückwärts, gewissermaßen dem Gegner entgegen, nach Laodicea, um schließlich sein Heil in der Flucht nach Judaea zu suchen und sang- und klanglos für immer zu verschwinden (H 20, 17; R 10, 59).

2. Die Verlegung der Flucht des Simon in die Nachtzeit (H 3, 58; 4, 6; 8, 3 = R 4, 3)[1] wiederholt sich auch im Schlußstück (R 10, 57; H 20, 15. 16. 17).

3. Die Statuierung eines kriminellen Verbrechens als Motiv der Flucht. War es in Caesarea der nekromantische Frevel an dem Knaben, so im Schlußstück das Verbrechen der Magie, das den Simon in ungemeiner Angst vor der kaiserlichen Obrigkeit das Hasenpanier ergreifen läßt, wenn es sich hier auch nur um ein fingiertes kaiserliches Edikt und um einen Auftrag an den Hauptmann Cornelius handelt. Das mag in unsern Augen heute possenhaft erscheinen; der antike Leser eines Romans hatte einen andern Geschmack und hat sich sicherlich an einer solchen Episode erbaut, die den aufgeblasenen und als Gott verehrten Magier in einer nur zu menschlichen Situation, herabgestürzt von seiner bisherigen Höhe, als gemeinen Schwindler und Verbrecher unter der angenommenen Maske eines fremden Mannes und zugleich als armseligen Flüchtling erblicken läßt. Diesmal ist die Flucht definitiv. Als Ziel der Flucht wird allgemein Judaea bezeichnet (H 20, 15. 17. 22;

---

wahl des Stoffes stattgefunden zu haben. Ich werde darauf noch zurückkommen.

[1] Wenn Heintze (S. 27, Anm. 1) bemerkt, daß sich in Orthosia, Aradus, Balania, Paltos, Gabala und Laodicea nicht die leiseste Spur von Simon finde, so ist das durchaus nicht auffällig, da eben im Anagnorismenroman Simon überhaupt nichts zu suchen hat.

R 10, 57. 59). Diese Flucht, ausgerechnet nach Judaea, ist für Waitz unverständlich. Ganz verwundert ruft er S. 185f. aus: „Wie kann der Samaritaner Simon es wagen, nachdem er in seiner Domäne, in den phönikisch-syrischen Städten besiegt ist, nun in der Domäne des Petrus ihm entgegenzutreten? Nein, flieht er jetzt nach Judaea, so kann er nicht die Absicht haben, hier noch einmal dem Petrus entgegenzutreten. Hat es sich vielmehr für ihn darum vor allem gehandelt, die überwiegend heidnischen Städte für sich zu gewinnen, so muß jetzt sein Ziel darauf ausgehen, den letzten Wurf zu tun und die Hauptstadt Rom zu erobern. Nach Rom will er ja von Caesarea aus fliehen. Auf Rom und eine Entscheidung vor dem Kaiser weist auch die Sendung des Hauptmanns Cornelius an den Statthalter der Provinz mit dem kaiserlichen Edikt gegen die Magier. Ist daher Simon nach Judaea geflohen, so kann er es nur getan haben, um dadurch seine Flucht nach Rom zu verschleiern, das sein Ziel ist.“

Von einer Verschleierung der Flucht nach Rom kann aber gar keine Rede sein. Waitz war schon auf der richtigen Fährte, wenn er schreibt: „Hat etwas in den Π. Π. von Judaea gestanden, was der klementinische Redaktor gelesen hat, so kann es nur ein Bericht gewesen sein über frühere Kämpfe des Petrus und Simon, die noch vor dem Kampfe in Caesarea lagen. Das erfordert die Ökonomie der Erzählung.“ In der Tat hatte der Verfasser der Clementinen von einem derartigen Kampf, freilich nicht in den von W. postulierten Π. Π., sondern in unsern alten Petrusakten gelesen. In diesen fand er die stereotype Formel, daß Simon vor Petrus aus Judaea geflohen sei (Lips. p. 49, 24; 56, 20; 63, 1; 65, 18. 24; 71, 10). Sicherlich kam dieser Ausdruck „Judaea“ auch in dem ersten verlorenen Teile vor. Jetzt erst verstehen wir die feine Linienführung, die den Schlußakt der Darstellung in den Clementinen mit der in den alten Petrusakten vorliegenden Novelle verknüpft. Wir werden gleichsam von zarter Hand zu dem Ausgangspunkt der Simon-Petruslegende zurückgeführt. Eine Kollision der beiden verschiedenen Behandlungen des Stoffes ist in sehr geschickter und unauffälliger Weise vermieden. Jeder Unbefangene konnte die beiden Romane ohne irgendwelchen Anstoß lesen, — und dies ist auch späterhin von keiner Seite ge-

schehen —, beide ergänzten sich auf das vortrefflichste: Dort Jerusalem und Rom, hier Caesarea und das große Küstengebiet Phönikiens und Syriens bis Antiochia. So bilden die Clementinen gewissermaßen für die Simon-Petruslegende den Mittelpunkt des grandiosen Kampfes, und dies hat offensichtlich dem Kompilator des Codex Vercellensis den Gedanken eingegeben, die Clementinen mit dem zweiten Teile der Petrusakten, d. h. mit der Darstellung der römischen Simon-Petruslegende zu verbinden und dadurch für den Leser ein zusammenhängendes Ganze zu schaffen. Das alles kann nicht aus der Feder eines späteren Redaktors geflossen sein, sondern gehört unbedingt zu dem intimen Kompositionsplane des Verfassers der Grundschrift.

Zu den weiteren Eigentümlichkeiten des Verfassers von G rechne ich:

4. die ständigen Verleumdungen des Petrus durch Simon in den verschiedenen Städten, um dem nach ihm Erscheinenden das Auftreten unmöglich zu machen, indem Simon selbst Zeichen und Wunder tut (R 3, 73; H 4, 2; 6, 26; 7, 3). An solchen Schmähungen und Verdächtigungen des Petrus hat es Simon nach dem Berichte auch in Antiochia nicht fehlen lassen, die sogar einen derartigen Umfang angenommen haben, daß explosive Exzesse gegen die Person des Petrus zu befürchten sind (H 20, 13; R 10, 54).

5. Petri Tätigkeit dagegen besteht im Heilen von mancherlei Krankheiten, im Predigen, Taufen und Ordinieren. Petrus erscheint nicht als Disputator, sondern als Kirchengründer durch Ernennung von Bischöfen und Presbytern, so in Tyrus (H 7, 5), in Sidon (H 7, 8), in Beryt (H 7, 12), in Byblos (H 7, 12)[1], in Tripolis (H 11, 36; R 6, 15). Dasselbe erleben wir in Laodicea (R 10, 68; H 20, 23) und Antiochia. Als alle Kranken in letzter Stadt bekennen: hunc esse verum deum, quem Petrus adnunciat . . . heißt es: ceperunt paralytici currere ad pedes Petri sani, caeci recuperato visu clamare, claudi restaurato gressu gratias agere, languentes recepta sanitate gaudere, nonnulli etiam solo flatu viventes iam sine sensu et sine voce recuperati

1 Wie weit dies auf das Konto des Homilisten kommt, läßt sich nicht mehr feststellen.

sunt, omnes quoque lunatici et pleni daemoniis recuperati sunt (R 10, 70). Charakteristisch ist vorher die Anrede des Petrus, daß er selbst nur ein Mensch sei wie ihresgleichen; die Rettung käme daher nicht von ihm, sondern hänge von dem festen Glauben an Jesus Christus ab[1]. In ähnlicher Weise leitet Petrus in Sidon seine Rede an die zu ihm in Betten gebrachten Kranken ein: Μὴ τοίνυν νομίσητε ἐμέ τι δύνασθαι πρὸς ὑμετέραν ἴασιν, ἄνδρα θνητὸν καὶ αὐτὸν πολλοῖς πάθεσιν ὑποπεσεῖν δυνάμενον (H 7, 6)[2]. Auch in Antiochia schließt die ganze Erzählung: Quibus cognitis Petrus postera die convenire populos iubet et uno ex his, qui sequebantur eum, ordinato episcopo et aliis presbyteris, plurimum quoque populum baptizavit omnesque qui erant vexati languoribus sanitati restituit[3] (R 10, 72). Im übrigen stimmt dies mit der Praxis des Petrus, die zu Ordinierenden aus der Zahl seiner Begleiter, nicht aus den Erstlingsbekehrten zu entnehmen, überein (H 7, 5. 8. 12; vgl. dazu für Laodicea H 20, 23; R 10, 68). Dabei wird die Zahl der Bekehrten in Antiochia auf mehr als zehntausend binnen einer Woche angegeben. Der Verfasser von G hat anscheinend eine gewisse Vorliebe für große abgerundete Zahlen, denn nach R 3, 72 werden in Caesarea an einem Tage ebenfalls über zehntausend getauft. In R 1, 71 wird die Zahl der von Jerusalem nach Jericho flüchtenden Christen auf ungefähr fünftausend Männer beziffert[4].

6. Um der drohenden Entlarvung in Caesarea zu entgehen, hatte Simon öffentliche Reue bekundet, da er zu der Erkenntnis gelangt war, daß Petrus als Prophet des wahren Gottes alle Geheimnisse der Menschen kenne (R 3, 45). Gleichfalls in Antiochia bekennt Simon — hier freilich als der verzauberte Faustus — reuevoll seine Schurkereien und Lügen gegen Petrus und bittet um freundliche Aufnahme des Apostels (R 10, 66).

1 R 10, 70: Similem vobis hominem me esse videntes, nolite putare quod a me possitis recuperare salutem vestram, sed per eum qui de coelo descendens, ostendit credentibus sibi integram animae et corporis medicinam.

2 Ist dies vielleicht eine Nachbildung des Homilisten nach R 10, 70?

3 Vielleicht ist dieser Satz späterer Zusatz. Vgl. für Laodicea R 10, 68.

4 Wir werden dabei an die Zahl von 3000 in der Pfingstgeschichte erinnert (Act. 2, 41).

7. Bei der Flucht von Caesarea weist der Begleiter des Simon seine Teilnahme mit dem Hinweise auf ein Fußleiden zurück (R 3, 63). In gleicher Weise schützt Annubion körperliches Unbehagen vor, um nicht den Simon auf seiner Flucht begleiten zu müssen (H 20, 17 = R 10, 59).

Man könnte geneigt sein, diese Übereinstimmungen so zu deuten, als hätte der Homilist bei der Abfassung des Schlusses sich vorher in diese Vorlage von G vertieft und deshalb die dort gefundenen Motive nachgeahmt, um eine harmonische Verbindung herzustellen. Aber, wollte man dies nicht ohne weiteres ablehnen, so möchte ich noch ein sehr starkes Argument für die Verfasserschaft von G ins Feld führen, nämlich die Einführung des Hauptmanns Cornelius in die Erzählung. Ich habe bereits oben S. 23. 38 auf eine Sonderheit von G hingewiesen, dem fremden Personal seiner Quellenschriften Namen aus dem NT. beizumischen. Wir hatten Zacchaeus, Barnabas, die Syrophönikerin festgestellt. Wenn nun hier am Schlusse plötzlich der Hauptmann Cornelius aus der Versenkung auftaucht, um die Hauptrolle in der Verschwörung gegen Simon zu spielen, so konnte m. E. ein Späterer so leicht nicht auf diesen Gedanken verfallen. Ich halte diesen Einfall für ganz ingeniös, denn in Caesarea war die Flucht doch mehr eine freiwillige, hier aber war sie nur zu begründet, wenn wirklich hinter dem Cornelius der Kaiser stand, der zur Ausrottung aller Magier auf Grund eines Sonderediktes seine Emissäre ausgesandt hatte. Die Wahl des Cornelius war für den Verfasser von G eine sehr naheliegende, denn er stammt ja aus Caesarea, jener Stadt, in der der erste Hauptteil des Romans spielt. Unbedingt gab Cornelius eine geeignete Romanfigur ab, zumal er doch nach der Apostelgeschichte c. 10 in so nahe Berührung mit Petrus gekommen war. Aber — und dies ist wieder charakteristisch für den Verfasser von G — dieses Zusammentreffen wird vollständig ignoriert, vielmehr heißt es, daß Jesus den Cornelius in Caesarea von einem Dämon geheilt hätte (H 20, 13). Dieser apokryphe Zug war dem Redaktor von R oder, vielelicht besser gesagt, dem Rufin anstößig und ist deshalb in R 10, 55 ausgelassen[1].

---

[1] Nach R soll Cornelius zum praeses Caesareae geschickt sein, sicherlich eine Abänderung aus Mißverständnis, um das ori-

Der Grund, weshalb Cornelius ebenfalls mit dem Herrn in Verbindung gebracht wird, liegt vielleicht darin, daß, da Zacchaeus und die Syrophönikerin der evangelischen Geschichte angehörten, auch die beiden andern eingeführten Personen, Barnabas und Cornelius, zu dem Herrn und nicht zu den Aposteln gestellt werden mußten, waren doch die Ereignisse des Romans so nahe an die Zeit der Wirksamkeit Jesu, d. h. in das achte Jahr nach seinem Tode, herangerückt. M. E. ist eine derartige Erfindung für einen späteren Kompilator unnachahmlich, deshalb zugleich der untrügliche Beweis, daß der Schluß tatsächlich von niemandem anders als von dem Redaktor der Grundschrift verfaßt ist.

Dann aber kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Worte des Boten: καὶ ξενίζεται παρὰ Σίμωνι von dem Homilisten geprägt sind, um den Zusammenhang des Schlußstückes mit seinem Einschub der Simondisputationen herzustellen und dem flüchtigen Leser gegenüber seine Maschenschaft zu verdecken. Wie kommt aber der Redaktor von R dazu, denselben Übergang: „et hospitari cum Simone“ zu bieten, der doch für seine Komposition ganz unpassend ist? Wir haben bereits oben S. 71 die Ansicht von Bousset kennen gelernt; er hat seine Ansicht unter den Einwendungen von Heintze (S. 22f. und 49, Anm. 1) jetzt dahin modifiziert (Theol. Litztg. 1915, Sp. 295), daß Rufin zwei R-Texte vor sich gehabt hätte, in deren einem der Schluß noch fehlte, in deren anderem er dann um einige Zutaten vermehrt hinzugefügt wäre. In dieser seiner Meinung glaubt er sich befestigt durch die Bemerkung Rufins, daß er in beiden Exemplaren den Abschnitt de ingenito deo genitoque gefunden habe, einen Abschnitt, der sich nur R 3, 2—11 finde und entschieden als Eigentümlichkeit der Rekognitionen angesehen werden müsse[1]. Er vermeint, daß vielleicht jenes Schlußstück mit leichter Hand so abgeändert werden könnte, daß es zu G passe. Aber diese Abänderung ist nicht von so leichter Hand, denn es handelt sich nicht allein um jene Über-

---

ginale Caesarea als Vaterstadt anzubringen, denn in Wahrheit handelt es sich um den Statthalter von Syrien.

1 Heintze bezieht die Bemerkung Rufins über die beiden Exemplare auf G und R; nach ihm hat der in Betracht kommende Schluß nach Rufins Angabe bereits in G gefehlt.

gangsformel, sondern um die weitere Begründung des Faustus für seinen Besuch bei den gemeldeten Ankömmlingen Appion und Annubion. Denn in beiden Redaktionen heißt es übereinstimmend nicht nur: ἐκ πρώτης ἡλικίας φίλους = R quia valde amici mihi sunt, sondern auch dazu die eigentümliche Bemerkung: τυχὸν γὰρ Ἀννουβίωνα πείσω Κλήμεντι διαλεχθῆναι περὶ γενέσεως = R 10, 52: fortassis autem Anubionem etiam suadere potero disputare cum Clemente de genesi. Denn diese Bemerkung ist in R völlig deplaziert, da ja R die Disputation über die Genesis, die so entscheidend für die Umwandlung des Faustus ist, in vollem Umfange bietet. Dagegen ist sie in H wohl motiviert, da der Homilist diese Disputation zugunsten der Disputationen in Tyrus unterdrückt und nur in einem Referate des Petrus über sein Gespräch mit dem Greise (H 14, 1ff.) gestreift hat. Der unbekannte Greis hatte sich nach der Darstellung von H 14, 6 als Astrologe vorgestellt, um sich nicht gleich zu verraten, und hatte unter dessen Maske sein eigenes Schicksal erzählt: ἐγὼ γὰρ ἀστρολόγος ὢν καὶ Ρώμην πρῶτον οἰκήσας φιλωθείς τινι πρὸς γένους ὄντι Καίσαρος αὐτοῦ τε καὶ τῆς συμβίου τὴν γένεσιν ἀκριβῶς ἠπιστάμην καὶ ἱστόρησα ἀκολούθως τῇ γενέσει αὐτῶν τὰς πράξεις ἀποτελεσθείσας ἔργῳ (H 14, 6). Er berichtet weiter, daß er gemeinsam mit diesem Verwandten des Kaisers eine beschwerliche Reise behufs Auffindung von dessen verschollenen Gattin und Kindern gemacht; sie seien zu Schiff bis nach Seleucia in Syrien gelangt, kurz nach der Landung wäre sein Begleiter gebrochenen Herzens gestorben, während er selbst nach Laodicea gelangt wäre, wo er bis jetzt sich mühsam durch seiner Hände Arbeit ernähre (H 14, 7). Nach der Erkennungsszene richtet Petrus an Faustus die dringende Aufforderung, jetzt nach der überraschenden Lösung des Schicksalsknotens seinen Irrtum über den astrologischen Fatalismus freimütig einzugestehen, erhält aber die ausweichende Antwort: Οὐ ψεύσομαι πρός σέ, ἀληθῶς ὡς οὔσης γενέσεως ἐβεβαίουν. εἰμὶ γὰρ οὐκ ἀμύητος τοῦ θεωρήματος, πλὴν ἀλλὰ καὶ συνῆν μοι τίς, ἀστρολόγων ἄριστος, ἀνὴρ Αἰγύπτιος, Ἀννουβίων ὀνόματι, ὅστις ἐν ταῖς ἀποδημίαις κατ' ἀρχάς μοι φιλωθεὶς τὸν τῆς ἐμῆς συμβίου μετὰ τῶν τέκνων θάνατον ἐδήλου (H 14, 11). Daraus wird ersichtlich, daß der von Faustus fingierte und ihn auf der Reise begleitende Astrologe der mit ihm befreundete Annubion war.

Nun müßte dieser der Fiktion zufolge auf der Reise gestorben sein. Auch kann man nicht begreifen, weshalb denn Annubion mit seinem Freunde die Erkundigungsreise angetreten hat, wenn er als Kenner des astrologischen Schemas der Frau bereits vor der Abreise von Rom das eingetretene Schicksal kannte und darüber vollkommen schwieg. Nach dieser Stelle scheint Faustus den Annubion erst auf der Reise kennengelernt zu haben; dann würde die gemeinsame Reise wenigstens plausibel sein. Aber auf der andern Seite taucht die Schwierigkeit auf, wie Faustus noch der Meinung sein kann, Annubion sei am Leben. Er stellt nämlich die naive Frage, ob nicht eine Zusammenkunft mit Annubion ermöglicht werden könnte, damit dieser über das Thema εἴτε συνέστηκεν τὸ κατὰ τὴν γένεσιν ἢ οὔ; (H 14, 11) disputiere. Diese Frage geht zurück auf die Bereitwilligkeit des Clemens, der sich für einen Kundigen der astrologischen Wissenschaft ausgibt, sich anstatt des Petrus und des Faustus mit Annubion im Wortkampfe zu messen[1].

Wie reimt sich aber diese Aussage über Faustus, der doch unmittelbar vorher sich als οὐκ ἀμύητος τοῦ θεωρήματος bezeichnet hatte! Und warum verrät denn derselbe Clemens mit keiner Silbe, daß er bereits während des Disputes mit Appion in Tyrus diesen Freund des Vaters getroffen — damals wußte freilich Clemens noch nichts von einer väterlichen Freundschaft mit Annubion, sondern nur mit Appion! Und nicht zuletzt, wie weiß denn Petrus so genau den Aufenthalt des Annubion in Antiochia in Begleitung des Simon! Angesichts solch gehäufter Ungereimtheiten muß man in Übereinstimmung mit Heintze bekennen, daß sie undenkbar bei einem Originalschrifteller, dagegen wohl begreiflich bei einem Redaktor sind. Die Anstöße hat der Homilist sich selbst geschaffen, da er mit Gewalt den Annubion in die Erzählung der Grundschrift einführen wollte. In dem Originalwerke nämlich, das der Redaktor der Grundschrift benutzte, war allerdings der Vertreter des astrologischen Fatalismus Annubion gewesen, aber in dem Clemensroman hatte seine Rolle Faustus übernommen und hatte gegen Clemens

---

1 H 14, 12: Ἐπειδὴ τὸ μάθημα ἀκριβῶς ἐπίσταμαι, ὁ δὲ κύριος καὶ ὁ πατὴρ οὐχ οὕτως, ἤθελον, εἰ αὐτὸς Ἀννουβίων παρῆν, καὶ ἐπὶ τοῦ πατρὸς ποιήσασθαι λόγον. οὕτως γὰρ ἂν τὸ πρᾶγμα εἰς φανερὸν ἐλθεῖν ἠδύνατο, τεχνίτου πρὸς ὁμότεχνον τὴν ζήτησιν ἐσχηκότος.

seinen Glauben an das unabänderliche Schicksal verteidigt. Der Homilist dagegen, dem das Original in die Hände gefallen war, wie wir noch weiter unten sehen werden, hatte diese Disputation mit Annubion gelesen und wollte nun von sich aus dieser Person wieder zu ihrem Rechte verhelfen. Freilich war dies bei einem solchen Stümper ein vergebliches Unterfangen, denn wo sollte er einen geeigneten Platz finden, um Annubion und Clemens im Redetournier auftreten zu lassen! So wählte er den einzig gangbaren Ausweg, nämlich einen Bond auf die Zukunft zu geben. Und als die Aussicht auf eine Ausführung der Disputation bei dem Aufenthalte des Annubion in Laodicea in greifbare Nähe trat, da stellte er einen neuen Bond für Antiochia aus (H 20, 21). Während nun der Redaktor von R bei dem Dispute über die Genesis keine Kunde von einem Annubion besitzt, bringt er nicht nur zu Anfang jene Notiz über eine in Aussicht genommene Disputation zwischen Annubion und Clemens (R 10, 52), sondern auch an der gleichen Stelle wie der Homilist redet er von einer glücklichen Wendung der Reise des Annubion nach Antiochia in Begleitung des Faustus, die eine Disputation daselbst ermögliche: Tum ego, competenter, aio, deus negotia nostra componit: habemus enim nobiscum et Anubionem astrologum, cum quo si Antiochiam venerimus, de genesi attentius disputabimus (R 10, 63)[1]. Der Schluß ist unabweislich: In den Rekognitionen, d. h. in der heutigen Gestalt liegt ein Schlußstück vor, das nicht aus der Feder des urprünglichen Redaktor geflossen sein kann, sondern das nur zu deutlich die redaktionellen Eigentümlichkeiten des Homilisten trägt. Wie ist diese sonderbare Tatsache zu erklären?

Am einfachsten wäre die Erklärung von Heintze, daß der Homilist die Grundschrift ohne Schluß vorgefunden und nun auf eigene Faust einen Schluß angehängt, wie er eigenhändig die Appiondisputationen in das Ganze eingefügt. Diesen Schluß habe dann der Redaktor von R, da er gleichfalls das Werk von G ohne Schluß vorfand, als Vorlage benutzt. Bei dieser

1 Vgl. H 20, 21; ὁ δὲ Πέτρος ⟨εἶπεν· ἐπιτη⟩διώτατα ὁ θεὸς τὰ πράγματα ἡμῶν οἰκονομεῖ. ἔχομεν γὰρ μεθ᾽ ἡμῶν Ἀννουβίω⟨να τὸν ἀστρολ⟩όγον. οὗτος γὰρ ἡμῖν ἐπιδημήσασι τῇ Ἀντιοχείᾳ περὶ γενέσεως τοῦ λοιποῦ ὡς φίλος γνησιώτερον διαλεχθήσεται. Nach H ist der Sprecher Petrus, nach R Clemens.

Erklärung würde man sich aber wundern, weshalb der Redaktor so viel Zurückhaltung besessen hat, in seine Ausgabe nicht die Appiondisputationen oder die Simondisputationen von Laodicea aufzunehmen. Näher läge es dann, daß der Redaktor von R seine Ausgabe ohne jeden Schluß entsprechend der Originalausgabe belassen und erst ein Späterer den Schluß mit Zuhilfenahme von R angehängt.

Aber, wie ich oben nachgewiesen, hat die Grundschrift ein Schlußstück besessen, denn dieses würde unbedingt einen ganz andern Charakter bekommen haben, wenn der Homilist hätte ganz frei komponieren können. Jetzt schmeckt alles nach Überarbeitung auf Grund eines fertig von anderer Hand geformten Materiales, dem sich auch der Homilist nicht entziehen konnte. Der Verfasser der Grundschrift hatte die Namen von drei heidnischen Disputatoren: Annubion, Appion und Athenodor in seiner Vorlage vorgefunden, hatte sie aber nicht in seinem christlichen Romane als auftretende Personen verwerten können, wohl aber ihre Gedankenwelt in der ergiebigsten Weise ausgebeutet. Nun wollte er aber m. E. trotzdem ihnen seine besondere Dankbarkeit für ihre Unterstützung bei der Ausarbeitung seines Werkes abtragen; er wollte wenigstens ihre Namen für den Schluß verwerten, wo ihm überhaupt kein Material zur Verfügung stand[1]; er hat sie einfach zu Anhängern des Simon gestempelt, da das Schlußstück den Abgang des Simon von der Weltbühne bringen mußte, und bei diesem letzten Akte Simon nicht ohne Umgebung auftreten sollte. Antiochia war das letzte Hauptquartier des Simon nach dem Plane der Grundschrift, deshalb finden wir die drei Personen beisammen, weil sie in der Vorlage zusammen auftraten. Nun tauchen zuerst Appion und Annubion in Laodicea auf, um durch die Bekanntschaft des Faustus mit Annubion die Schlußepisode einzufädeln. Ein Grund für ihr Erscheinen wird nicht angegeben. Dann folgen ihnen schleunigst Simon mit Athenodor, und zwar befinden sie sich auf der Flucht. Simon will den Häschern entgehen, Athenodor ist stummer Begleiter. So las es auch der Homilist in seiner Vorlage, aber

1 Anstoß könnte man daran nehmen, daß diese drei Personen gewissermaßen als bekannt eingeführt werden, aber dies ist auch bei der Einführung der Frau des Petrus der Fall, die plötzlich ohne ersichtlichen Grund auftaucht (R 7, 25. 36 = H 13, 1. 11).

einen flüchtenden Simon konnte er für seine Disputationen zwischen Petrus und Simon zunächst nicht gebrauchen, und so versetzte er ohne Skrupel Simon und Athenodor nach Laodicea, und zwar hier ebenfalls ohne jede Begründung. Die Versetzung der Disputationen von Caesarea nach Laodicea setzt auch Heintze auf das Konto des Homilisten. Wie aber erklärt er sich dann, daß in dem Schlußstück die beiden noch einmal auf der Flucht nach Laodicea gelangen? Hätte wirklich nach Heintze der Homilist den Schluß hinzugefügt, wie denkt er denn über einen frei komponierenden Schriftsteller, der solche Sinnlosigkeiten sich leistet? Hier kann es nur eine Erklärung geben: der Homilist hat diese Diskrepanz in der Hast übersehen oder wagte die Vorlage nicht zu ändern, um nicht zu weiteren Eingriffen genötigt zu werden. Und auch der Übergang zum Schlußstück läßt noch eine andere Fassung durchschimmern, denn in R 10, 52 heißt es ja nicht wie in H ἐπορεύθη εἰς Σίμωνα, sondern abiit ad Anubionem. Es muß daher im Original ein bestimmter Aufenthaltsort des Annubion angegeben gewesen sein, um einen Besuch abstatten zu können, denn wie sollte Faustus wissen, wo er den Annubion treffen könnte. Hätte dort von Anfang an gestanden: καὶ ξενίζεται παρὰ Σίμωνι, wären die nachfolgenden Szenen ganz deplaziert.

So müssen wir den einzig denkbaren Fall annehmen, den auch Heintze S. 25 zur Diskussion stellt, um ihn aber sofort abzulehnen, daß die Grundschrift einen Schluß besessen hat, aber der Verfasser der Rekognitionen für ihn aus mechanischen Gründen auf die Homilien angewiesen war. Dann müssen wir aber dem Fingerzeige von Bousset folgen, der auf die einleitenden Bemerkungen des Rufin die Aufmerksamkeit gelenkt hat, der zwei Ausgaben der Rekognitionen kannte[1] und unter den Abweichungen besonders anmerkt für den Schluß, daß in der einen die Verwandlung des Simon fehle, in der andern vorhanden sei. Daß es sich um zwei verschiedene Ausgaben der Rekognitionen gehandelt hat, hat Bousset mit Recht aus dem Vorhandensein des Stückes de ingenito deo genitoque geschlossen, da dieses in H fehlt. Demnach kann es m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß in der Urausgabe von R der

[1] s. den Text oben S. 71.

Schluß gefehlt hat — über die Gründe werden wir vergebens nachdenken. Später ist dieser Mangel bemerkt worden, aber zu dieser Zeit stand nicht mehr die Grundschrift zur Verfügung. So mußte der Herausgeber den Schluß von H als Lückenbüßer einsetzen. Es ist aber anscheinend ein anderer Text von H gewesen, wie er uns heute vorliegt; es müßte denn sein, daß der Herausgeber nicht nur seine Vorlage getreu übersetzt, sondern auch selbständig Zusätze oder Abstriche gemacht hat. In diesem Falle wäre der sinnlose Einschub R 10, 67. 68 auf das Konto des Herausgebers zu setzen. Rufin hat ein solches revidiertes Exemplar der Rekognitionen seiner Übersetzung zugrunde gelegt.

IV. Der Brief des Clemens an Jacobus.

Nachdem ich den Beweis geliefert zu haben glaube, daß die Grundschrift eines Schlußstückes nicht entbehrt hat, möchte ich im Anschluß daran den Versuch wagen, eines der schwierigsten Probleme der Clementinenforschung der Lösung näher zu bringen, ich meine den Brief des Clemens an Jacobus. Dieser Brief ist uns bekanntlich nur als Einleitung zu den Homilien im Zusammenhang mit dem Briefe des Petrus an Jacobus im griechischen Original aufbehalten, während er heute in den Handschriften der Rekognitionen fehlt. Er ist nämlich nach den Angaben des Rufin in der Einleitung an Gaudentius von ihm bei der Übersetzung unberücksichtigt geblieben, da er ihn vor seiner Übersetzung der Rekognitionen separatim ediert hatte[1]; auch hielt er ihn für späteren Datums. Leider kennen wir nicht die Gründe, die Rufin zu dem Urteil „tempore posterior" veranlaßten. Diese Übersetzung ist uns freilich noch in verschiedenen Handschriften erhalten und zuletzt in einer Sonderedition von O. F. Fritzsche, Epistola Clementis ad Jacobum ex Rufini interpretatione, Züricher Programm 1873 herausgegeben[2]. Den Brief des Petrus an Jacobus scheint Rufin in seinem Exemplare der Rekogn. nicht vorgefunden zu haben, wohl aber Photius, der in einigen Codices einen Brief des Petrus an Jacobus, in andern einen Brief des Clemens an Jacobus

---

[1] Epistulam sane, in qua idem Clemens ad Jacobum fratrem Domini scribens de obitu nunciat Petri et quod se reliquerit successorem cathedrae et doctrinae suae, in qua etiam de omni ordine ecclesiastico continetur, ideo nunc huic operi non praemisi, quia et tempore posterior est et olim a me interpretata et edita.

[2] Leider hat Preuschen diese Abhandlung in seiner Zusammenstellung bei Harnack, Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur I, 1893, S. 212ff., übersehen.

las[1]. Codices, in denen alle zwei Briefe vereinigt waren, scheint Photius nicht gekannt zu haben, wohl aber wird es auch Exemplare ohne die beiden Briefe gegeben haben. So sind auf uns diese beiden nur in der Überlieferung der Homilien überkommen[2].

Viel ist unter den Gelehrten darüber debattiert worden, zu welchem Werke der Clemensbrief ursprünglich gehört habe, ob zu der sogenannten Epitome oder zu H oder zu R oder zu G selbst. Waitz S. 2f. hat, um nur auf die letzte Phase einzugehen, sich für die Zugehörigkeit zu G erklärt, mit dem Zusatze, daß die gemeinsame Grundschrift, mit H und R nahe verwandt, den Clemensroman bis zum Lebensende des Petrus in Rom weitergeführt habe. Nach Bousset S. 433 scheint diese These nicht nur nicht bewiesen, sondern auch unhaltbar. Schon die Tatsache, daß der Clemensbrief nach dem Zugeständnis von W. durchaus abhängig sei von dem Stück H 3, 60ff., das die Einsetzung des Zacchaeus zum Bischof von Caesarea behandelt, spreche doch auf den ersten Blick gegen die erstere Annahme, vielmehr dafür, daß der Brief von späterer Hand zum Grundstock hinzugefügt sei. Die Ansicht von W., H 3, 60ff. stamme nicht vom Verfasser der Grundschrift, sondern aus einer seiner Quellen, nämlich aus den Π. Π., würde diesem das merkwürdige Verfahren aufbürden, seine Quelle in H 3, 60ff. unbesehen und ohne Veränderung übernommen und dann dieses Quellenstück in dem einleitenden Briefe des Clemens in einer nach dem Edikt des Callist verbesserten Auflage gebracht zu haben. Ganz unbewiesen sei, daß H 3, 60ff. zu den Π. Π. gehöre, im Gegenteil, seinem ganzen Stil nach passe dies kirchenpolitische Stück nicht in eine apokryphe Apostellegende. Dagegen begrüßt Bousset es als eine glückliche Entdeckung von W., daß der Clemensbrief in seinen Abweichungen von

1 Vgl. Photius, Bibliotheca Cod. 112. 113: Ἐν τισὶ δέ, ὡς ἔφημεν, ἐπιστολὴ προστάττεται ὡς πρὸς τὸν ἀδελφόθεον Ἰάκωβον, καὶ αὕτη δὲ οὐχ ἡ αὐτή, οὐδὲ ὡς ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ προσώπου προενηνεγμένη, ἀλλ᾽ ἐπὶ μέν τινων βιβλίων ὡς ἀπὸ Πέτρου τοῦ ἀποστόλου πρὸς Ἰάκωβον ἐπεσταλμένη, ἐφ᾽ ἑτέρων δὲ ὡς ἀπὸ Κλήμεντος πρὸς Ἰάκωβον. Photius hat Exemplare der Rekognitionen im Auge.

2 Der Verfasser der Apost. Konstit. hat ein Exemplar der Clementinen benutzt, das wenigstens den Clemensbrief zu Anfang darbot (s. o. S. 15).

H 3, 60 ff. einen Einfluß des Indulgenzediktes des Bischofs Callist in Rom zeige. Auf Grund dessen gewinnt B. für den Brief als terminus ad quem das 3. Decennium des 3. Jahrhunderts, für die Grundschrift die Zeit bis 200.

Wiederum anders sieht Heintze S. 36 f. die Sachlage an. Er geht von der Voraussetzung aus, daß der Brief der Einsetzungsrede des Zacchaeus H 3, 60 ff., die fraglos zur Grundschrift gehöre, nachgebildet sei. Anknüpfend an seine Hypothese, daß der Clemensroman unvollendet geblieben sei, findet er es begreiflich, wenn sich der erste Bearbeiter der Grundschrift, der Homilist, bemühe, für die Person des Clemens und die Anlage des Romans dem Leser einige Winke zu geben. Daher wäre es noch immer das beste, den Clemensbrief mit den Homilien zu verbinden.

Um die Untersuchung auf eine richtige Basis zu stellen, müssen wir von der Tatsache ausgehen, daß in G an erster Stelle die judenchristlichen Kerygmen des Petrus verarbeitet worden sind, die von einem Briefe des Apostels an Jacobus begleitet waren. Die Fiktion ist doch die, daß Petrus verpflichtet ist, alljährlich, speziell alle 7 Jahre, einen ausführlichen Bericht über seine Missionstätigkeit an das Oberhaupt der Jerusalemer Gemeinde, an Jacobus, zu senden. Und dieser Verpflichtung ist er getreulich nachgekommen. Er redet nur im allgemeinen von τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων βίβλοι oder βιβλία (Ep. 1. 3; dazu Const. 1 pass.).

Über den Umfang der Bücher erfahren wir in der Zuschrift des Petrus ebensowenig wie über ihren Inhalt. Die Sammlung lag dem Verfasser von G abgeschlossen vor; für ihn war nur die Frage die, wie er die Abhandlungen in seinen Roman verarbeiten sollte, denn eine einfache Übernahme des Ganzen in der Urgestalt war nicht möglich, da 1. das Werk zu umfangreich und 2. vieles nicht aufnahmefähig war, weil der Stoff einen fremdartigen, stark judenchristlichen Charakter trug, der sich mit dem Heidenchristentum des Verfassers schwerlich vereinigen ließ. Zunächst mußte der Verfasser die Tatsache der wirklichen Existenz der petrinischen Abhandlungen ignorieren; dabei läßt er den Petrus von neuem mit dem Auftrage des Jacobus nach Caesarea senden, ut per singulos annos praecipua quaeque ex dictis gestisque tuis scripta mittas ad

me, et maxime per septimanas annorum (R 1, 72). Aber dieser Petrus ist doch nicht derselbe wie in den Kerygmen, d. h. nicht der Gegner des Paulus und seiner Anhänger, sondern der heidenchristliche Apostel als Gegner des Simon Magus. Jetzt benötigt Petrus einen Aufzeichner seiner Vorträge, und dieses Amt übernimmt sofort Clemens. Freilich ist der ursprüngliche Charakter als Vortrag und als Geheimschrift noch nicht ganz vergessen, denn Petrus macht den Clemens separatim gleich am ersten Tage ihrer Begegnung mit der judenchristlichen Sonderlehre über den „wahren Propheten" vertraut und begründet dies damit: Ego vero ingressu tuo ita gratulatus sum, ut nescio unde motus, festinaverit animus meus exponere tibi cuncta velociter, praecipue tamen quod est in fide maximum de vero propheta, quod unum ac totius doctrinae fundamentum sufficere posse non ambigo; tum etiam scriptae legis per singula quaeque capitula, quorum ratio poscebat, secretiorem tibi intelligentiam patefeci, non occultans a te nec traditionum bona (R 1, 74). Der Verfasser ist sich deutlich des ungewöhnlichen Vorganges bewußt, einen mit der neuen Lehre kaum Vertrauten und dazu einen nicht einmal Getauften gleich in die tiefsten Geheimnisse, die nur den auf der Höhe der Erkenntnis Stehenden zugänglich sind, einweihen zu lassen. Freilich heißt es, daß der wahre Prophet allein die Herzen der Menschen erleuchten kann: aliter enim impossibile est, de rebus divinis aeternisque cognoscere, nisi qui ab isto vero propheta didicerit (R 1, 16; H 1, 19). Der Unterricht ist so gründlich bei aller Kürze der Zeit, daß Clemens berichtet: Et his dictis, tam mihi aperte et tam dilucide, quis iste esset propheta, et quomodo inveniretur, exposuit, ut ego mihi[1] ante oculos habere et manu contrectare viderer probationes, quas de prophetica veritate protulerat ingentique stupore defigerer, quomodo ea quae omnes quaerunt, ante oculos posita nullus videt[2] (R 1, 17; H 1, 20).

1 Den gleichen Gedanken finden wir R 10, 51: et evidentes dabimus probationes, quibus vim propheticae praescientiae non solum auribus audire, sed et oculis etiam videre ac manu contrectare se credat. Es würde sich verlohnen, einmal der Frage nachzugehen, wie weit die Gedanken der Kerygmen auch in den übrigen Partien der Clementinen wiederkehren, besonders die über den wahren Propheten.

2 Hier ist der Charakter der Geheimlehre ganz aufgegeben.

Die Folge ist der Auftrag des Petrus an ihn, zunächst ein Buch über den wahren Propheten zu verfassen, und weiter, dieses an Jacobus von Caesarea aus zu schicken[1]. Begründet wird dieser Auftrag von Petrus in gleicher Weise wie bei seiner Aussendung von Jericho nach Caesarea: dicebat enim mandatum se accepisse abs te, ut per singulos annos[2], si qua essent a se dicta gestaque, ad te descripta transmitteret[3] (R 1, 17). Der Adressat Jacobus wird also im Roman beibehalten, aber an die Stelle des Absenders Petrus ist jetzt Clemens getreten, und doch schimmert in gewissem Sinne die alte Situation noch durch, wenn Clemens als Redaktor und als Übersetzer zugleich erscheint, ohne freilich die selbständige Verfasserschaft für sich in Anspruch zu nehmen. Er ist im Grunde nur das ausführende Organ des Petrus. Freilich ist das Ganze doch nur ein Versteckspiel, denn in Wahrheit hat bereits Jacobus jene Schrift über den „wahren Propheten" in Händen, hier erhält er sie in neuer Aufmachung zum zweiten

---

1 Unde iubente eo, ea quae ad me loquutus est, in ordinem redigens, librum de vero propheta conscripsi eumque de Caesarea ad te, ipso iubente, transmisi.

2 Der Zusatz in R 1, 72: et maxime per septimanas annorum ist hier sowohl in R wie in H weggelassen, da er für den Roman nicht mehr passend war; er klang zu fremdartig.

3 In der Parallelstelle H 1, 20 heißt es: πλὴν γράψας τὸν περὶ προφήτου λόγον αὐτοῦ κελεύσαντος, ἀπὸ τῆς Καισαρείας τῆς Στράτωνος διαπεμφθῆναί σοι ἐποίησεν τὸν τόμον, παρὰ σοῦ ἐντολὴν ἔχειν εἰπὼν τὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ὁμιλίας τε καὶ πράξεις γράφοντα διαπέμπειν σοι. Hilgenfeld l. c. S. 37 hat an den Worten αὐτοῦ κελεύσαντος Anstoß genommen und sie für späteren Einschub erklärt — ihm stimmt Lehmann l. c. S. 99 bei —, aber bereits Uhlhorn l. c. S. 101 hat darauf hingewiesen, daß die Worte wegen der genauen Parallele in R ursprünglich sein müßten, wenn auch die Satzkonstruktion hart, bzw. unklassisch erscheint, denn in γράψας ist Subjekt Clemens, im Genitiv absol. αὐτοῦ κελεύσαντος Petrus und ebenso im Verbum ἐποίησεν. Diese unklassische Satzkonstruktion ist m. E. beim Homilisten dadurch entstanden, daß er die Begründung der Übersendung mit dem Nominativ εἰπών auf Petrus zurückführen wollte; wir müssen das ἐποίησεν διαπεμφθῆναι σοι τὸν τόμον also fassen: „er (sc. Petrus) ließ dir den Band schicken (sc. durch mich)." R hat an beiden Stellen iubente eo (sc. Petro) und ipso iubente (sc. Petro), und damit ist verknüpft der Auftrag des Jacobus an Petrus in der folgenden Mitteilung.

Male. Nicht ohne Bedacht ist das Buch über den „wahren Propheten“ an Jacobus geschickt worden, denn es stand in der Sammlung der Kerygmen an erster Stelle und trug nach dem Kataloge in R 3, 75 den Titel „de vero propheta et de proprietate intelligentiae legis“, was genau den Angaben in R 1, 74 entspricht. Ausdrücklich bemerkt Clemens: Primus ergo liber ex his quos prius misi ad te (R 3, 75), er weist also selbst auf R 1, 74 zurück. Aber damit ist sein Auftrag nicht erledigt, er geht viel weiter, indem die Disputationen, denen die übrigen Kerygmen zugrunde liegen, erst beginnen und doch auch deren Inhalt dem Jacobus der Theorie nach übermittelt werden soll. Deshalb geht an Clemens der Appell, auch weiterhin vom nächsten Tage ab alles Gehörte schriftlich zu fixieren: Quae vero supersunt incipiens a die crastina, ex his quae in quaestionibus cum Simone movebuntur, per dies singulos audies (R 1, 74; H 1, 20). Zunächst ist entsprechend den Disputationen mit Simon nur an die Zeit in Caesarea gedacht, und demgemäß lesen wir am Schluß der dortigen Ereignisse R 3, 74: Per totos autem tres menses quos apud Caesaream doctrinae causa exegimus, quaecunque apud populum disserebat per diem, haec nobis secreto lucubrantibus secum plenius et perfectius explanabat, tanquam fidelioribus ac sibi liquida probatis. Es wird also zwischen der öffentlichen Rede vor dem Volke und den geheimen tieferen Unterweisungen an die Vertrauten scharf unterschieden. Und dabei wird der Auftrag der Niederschrift wiederholt: Simul et imperat mihi, quia intellexit me studiosius quae audirem memoria commendare, libris singula quaeque quae memoratu digna videbantur comprehendere et mittere ad te, mi domine Jacobe, sicut et feci parens eius praeceptis. Es sind im ganzen zehn Bücher geworden, deren einzelne Titel in c. 75 aufgezählt werden; immer handelt es sich um Themen, die in Caesarea erörtert sind: de his ergo singulis quae apud Caesaream disserta sunt a Petro, iubente ut dixi ipso decem conscripta ad te transmisi volumina (R 3, 75). Damit zugleich ist auch die Sammlung der Kerygmen abgeschlossen. Jacobus hat jetzt Zeit und Muße, die altbekannten Stoffe noch einmal in der schriftlichen Aufzeichnung des Clemens zu studieren und dabei festzustellen, wie weit sie in der neuen Verarbeitung mit den Originalen

übereinstimmen. Petrus verläßt mit den Seinen Caesarea und tritt die große Missionsreise an.

Nun machen wir dieselbe Beobachtung wie bei der Simon-Petruslegende: nach Caesarea hören wir nämlich nichts mehr von einer Berichterstattung des Clemens an Jacobus, ein sicherer Beweis, daß diese Inszenierung ursprünglich nur mit den Kerygmen verbunden war. Nur R 5, 36 lesen wir, daß Petrus seine Begleiter sich für den Rest des Tages in einem Garten zu Tripolis unter dem Schatten eines Baumes lagern und ihn über beliebige Themen befragen heißt, und als die zwanzig Begleiter[1] versammelt, habe er ihnen ihre Fragen beantwortet. Hierzu bemerkt Clemens: quorum singula quaeque libellis comprehensa tibi ante iam misi. Da es sich um Privatgespräche handelt, ist ihr Inhalt nicht erkennbar, aber es scheint sich hier mehr um eine gedankenlose Wiederholung der Mitteilung in R 3, 75 betreffs der Kerygmen zu handeln; es erweckt überhaupt den Anschein, als ob es sich um einen Zusatz handelt, der vom Redaktor von R herrührt[2]; sonst müßte man annehmen, daß die Fiktion aufrechterhalten werden soll, die Gespräche von Tripolis über den Dämonenglauben und die heidnische Götterverehrung wären separatim dem Jacobus übersandt worden. Ich will noch erinnern an dieselbe Szene am Schluß des ersten Tages, wo es R 4, 37 heißt: At Petrus paululum me secedere praecipiens orationis causa, iubet post haec in loco horti quem umbra contegebat, accubitum sterni, et unusquisque ex more recognoscens proprii ordinis locum, cibum sumsimus. Tum deinde quia supererat adhuc aliquantulum diei, de mirabilibus domini colloquutus nobiscum, vespere facto ingressus cubiculum quievit. Hier ist wenigstens das Thema der Unterredung angeführt. Kurz vorher hatte aber Petrus in seiner öffentlichen Rede die Zuhörer ermahnt, keinen Apostel, Propheten und Lehrer anzuerkennen und bei sich aufzunehmen, der nicht das

---

1 Auffälligerweise wird hier in G (R 5, 36 = H 10, 26) die Zahl der Begleiter auf 20 angegeben, während es zu Anfang nur 16 waren (R 4, 3; H 8, 3). Wie der Zuwachs berechnet, ist nicht durchsichtig. Selbst wenn wir Marones und Petri Frau hinzurechnen, haben wir erst 18 Personen.

2 Für einen späteren Zusatz spricht auch, daß er an der Parallelstelle in H 10, 36 sich nicht findet.

Zeugnis des Jacobus, des Bruders des Herrn, besitze und dadurch als zur Verkündigung geeignete Persönlichkeit legitimiert werde; der allein wahre Prophet wäre Christus, der die zwölf Apostel ausgesandt (R 4, 35). Dieselbe Rede finden wir in H 11, 35 beim Abschied des Petrus von Tripolis, m. E. an passenderer Stelle und vielfach in originalerer Fassung[1]. Sonst kommt, wie gesagt, der Verfasser von G auf die Berichterstattungstätigkeit des Clemens an Jacobus im zweiten Teile des Romans nicht zu sprechen, nur daß allgemein die Fiktion aufrechterhalten wird, indem Clemens in der 1. Person erzählt. Das geht aber zurück auf eine viel größere Aufgabe, die gleich zu Anfang des ganzen Romans dem Clemens zuteil wird. Denn man sollte doch erwarten, daß mit dem Ende des Romans in Antiochia auch die Berichterstattung des Clemens ihren Abschluß gefunden hätte, aber weit gefehlt, gleich am ersten Tage ihres Zusammentreffens richtet Petrus an Clemens die Aufforderung: si nihil est quod te impediat, iter age nobiscum et audi sermonem veritatis, quem habituri sumus per loca singula, usquequo ad ipsam nobis perveniendum sit urbem Romam (R 1, 13)[2]. Darnach erwählt sich Petrus von Anfang an den Clemens zum ständigen Begleiter und Zuhörer seiner Reden in den verschiedenen Städten[3], indem er als gemeinsames letztes Reiseziel Rom bezeichnet. Dies ist um so bemerkenswerter, als Clemens ja noch gar nicht die christliche Taufe empfangen hat. Und nichts anderes wollen die Worte des Petrus R 1, 74 besagen: Quae vero supersunt incipiens a die crastina, ex his quae in quaestionibus cum Simone movebuntur, per dies singulos audies, usquequo deo favente perveniatur ad ipsam quo iter nostrum dirigendum credimus

1 Primär klingt der Ausdruck Ἰακώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἰερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν, da er dem Eingang des Clemensbriefes entspricht. In R kann man nur indirekt sein Bischofsamt erraten aus den Worten: nisi qui Jacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium. Auch die Warnung gerade im Moment des Abschieds klingt plausibler.

2 Wörtlich dasselbe in H 1, 16: εἰ μή σοί τι ἐμποδίζει, συνόδευσον ἡμῖν, μεταλαμβάνων τῶν τῆς ἀληθείας λόγων, ὧν κατὰ πόλιν ποιεῖσθαι μέλλω μέχρι Ῥώμης αὐτῆς.

3 Diesen Begleiter hatte Jacobus dem allein von Jericho abreisenden Petrus geweissagt (R 1, 72).

urbem Romam. An allen drei Stellen ist durchaus nicht ausdrücklich von Nachschriften der Reden des Petrus die Rede, aber aus der stetigen Zuhörerschaft könnte man schließen, daß auch an Nachschrift gedacht ist. Bemerkenswert aber ist dabei, daß von Zusendung dieser Nachschriften an Jacobus nichts erwähnt wird. Die Angaben sind schillernd und zeigen noch deutlich, daß die Redaktionstätigkeit des Clemens ursprünglich sich nur auf die Simondisputationen bezog, mit den übrigen Begebnissen nichts zu tun hatte, d. h. sie ist erst infolge der Zuarbeitung anderer Stoffmassen auch auf diese ausgedehnt worden. Insbesondere weist der Eingang der Clementinen, und zwar übereinstimmend H und R auf den voraufgehenden Clemensbrief. Die Einführung des Clemens in den Roman bildet gewissermaßen die Brücke zu dem Briefe selbst, da bereits in der Grundschrift selbst Rom als Endstation für Petrus und Clemens ins Auge gefaßt war.

Durch den Clemensbrief sehen wir uns plötzlich und unvermittelt nach Rom versetzt, denn der Brief ist von Rom aus an Jacobus nach Jerusalem gerichtet und teilt mit, daß der Apostel Petrus bis nach Rom gelangt wäre und hier das gegenwärtige Leben auf gewaltsame Weise mit dem Tode vertauscht (c. 1) hätte, aber kurz vor seinem Tode hätte er vor versammelten Brüdern Clemens zum Bischof geweiht, im Anschluß an eine lange Anrede (c. 2—18). Begründet wird diese Wahl durch Petrus mit dem Hinweis: ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων καθέδραν, τῷ ἀπ᾽ ἀρχῆς μοι μέχρι τοῦ τέλους συνοδεύσαντι καὶ οὕτως πασῶν μου τῶν ὁμιλιῶν ἐπακούσαντι (c. 2), d. h. im Rahmen des Romans von Caesarea bis Rom. Die Ordination ist mithin die Krönung der intimen Zusammenarbeit mit dem Apostelfürsten. Nach der Bischofsweihe richtet Petrus folgende Aufforderung an Clemens: Ἀξιῶ σε ἐπὶ πάντων μου τῶν συνπαρόντων ἀδελφῶν, ὅπως ὁπόταν τοῦ ἐνταῦθα (ὡς ἐμοὶ ὀφείλεται) ἀπαλλάξω βίου, σὲ Ἰακώβῳ τῷ ἀδελφῷ τοῦ κυρίου διαπέμψαι ἐν ἐπιτομῇ ἀναγραψάμενον μέχρι καὶ τῶν ἐκ παίδων σου λογισμῶν καὶ ὡς ἀπ᾽ ἀρχῆς μέχρι τοῦ νῦν συνώδευσάς μοι, ἐπακούων τῶν κατὰ πόλιν ὑπ᾽ ἐμοῦ κηρυχθέντων λόγων τε καὶ πράξεων, ἔπειτα πρὸς τῷ τέλει καὶ τὴν τοῦ θανάτου μου πρόφασιν ὡς προεῖπον δηλῶσαι μὴ ὀκνήσῃς (c. 19). Es handelt sich also nicht um einen ganz ausführlichen Bericht aus der Feder des

Clemens, sondern um eine ἀναγραφὴ ἐν ἐπιτομῇ, und dies besagen noch deutlicher die Worte des Clemens am Schluß: ὅθεν ἐγώ, κύριέ μου Ἰάκωβε, αὐτοῦ ταῦτα εἰπόντος ὑποσχόμενος οὐκ ὤκνησα, ὡς ἐκελεύσθην, τὸ πολὺ τῶν κατὰ πόλιν λόγων τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ διαπεμφθέντων ἐν βίβλοις ἐπὶ κεφαλαίων ποιῆσαι ὥσπερ σημείου χάριν καὶ οὕτως διαπέμψαι σοι, ἐπιγράψαντα Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή (c. 20)[1]. Unbedingt ist hier der ganze Roman ins Auge gefaßt, denn nicht nur wird die Aufzeichnung der Jugenderinnerungen, wie sie in der Einleitung (H 1, 1 ff.; R 1, 1 ff.) niedergeschrieben sind, verlangt, sondern entsprechend den Worten in H 1, 10; R 1, 13 auch die der Reden κατὰ πόλιν. Aber diese λόγοι κατὰ πόλιν sollen in der Hauptsache bereits vorher aufgeschrieben und in Buchform von Petrus an Jacobus übersandt sein. Hierbei werden wieder die beiden getrennten Akte untereinander vermischt, denn nicht die in den verschiedenen Städten gehaltenen Reden des Petrus sind bereits an Jacobus geschickt, sondern nur die in seinen Reden zu Caesarea verarbeiteten 10 Bücher Kerygmen. Auch dort handelt es sich um Auszüge aus jenen Büchern, hier um eine umfassende ἐπιτομὴ τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων. So ist auch dadurch der alte Titel wieder zu Ehren gekommen. Freilich, Heintze S. 38 findet es lästig, daß ein Buch mit dem Inhalt der drei ersten Rekognitionenbücher sowie regelmäßige Jahresberichte von Petrus, außerdem aber der ganze Roman von Clemens an Jacobus geschickt wird. Hier läge offenbar eine Dublette vor, da dem Jacobus die Berichte von den Reisen des Petrus (und des Clemens) in doppelter Gestalt zugehen. Infolgedessen lehnt er die Zugehörigkeit des Clemensbriefes

1 Vgl. Rufins Übersetzung: unde et ego, domine mi Jacobe, cum haec ab eo praecepta susceperim, necesse habui implere quod iusserat, indicans tibi et de his ipsis, simul et de illis breviter comprehendens quae per singulas quasque urbes digrediens, aut in praedicationis sermone protulerit, aut in gestorum virtute perfecerit. quamvis tibi de his plurima iam et plenius descripta ipso iubente transmiserim sub eo titulo, quem ipse praecepit affigi, id est Clementis itinerarium praedicationis Petri. Hier wird die jetzige Übersendung als eine kurze Zusammenfassung dessen bezeichnet, was bereits früher Clemens auf Befehl des Petrus dem Jacobus größtenteils und ausführlicher übersandt hat.

zur Grundschrift ab. Der Irrtum bei Heintze ist dadurch veranlaßt, daß er die Erweiterung des Romans über Caesarea hinaus nicht in Rechnung gezogen hat, die jene Verschiebung als Dublette erscheinen läßt.

Aber ist nicht das Hauptstück des Clemensbriefes, die Ordination des Clemens (c. 2—18), eine Dublette zu dem Bericht über die Ordination des Zacchaeus in Caesarea (H 3, 60ff.; R 3, 66)? Kann ein und derselbe Verfasser sich in einer solchen Weise ausplündern? Ist nicht der Brief eine offensichtliche Nachahmung, da sehr häufig der gleiche Wortlaut wiederkehrt[1] und im wesentlichen dieselben Vorschriften für den Bischof, die Presbyter, die Diakonen und die Gemeindeglieder? Dazu kommt ein Argument von Waitz S. 65 in Übereinstimmung mit Lehmann S. 42f. und Uhlhorn S. 88f., daß der Brief hinsichtlich der kirchlichen Verfassung eine spätere Zeit als H voraussetze. Nach Epist. Clem. setze Petrus den Bischof ein, was nach H Sache Gottes ist, nach H (R) wirke dabei die Gemeinde mit, was nach Epist. Clem. nicht mehr der Fall sei. Aber W. hat ganz übersehen, daß Petrus in den Städten Phönikiens und Syriens aus eigner Machtvollkommenheit ohne jede Mitwirkung der Gemeinde die Ordinationen vornimmt (vgl. H 7, 5. 8; 11, 26; R 6, 15; 10, 68 usw.), dies also die Regel ist. Überhaupt bedarf ein Apostel der Mitwirkung der Gemeinde nicht.

Viel größeren Eindruck hat ein zweites Argument von W. gemacht, daß auch in der Bußdisciplin die Ep. Cl. jünger sei als H 3, 60ff. In H 3, 68[2] werde die πορνεία ἢ μοιχεία als die schwerste Sünde bezeichnet, die den Ausschluß aus der Gemeinde zur Folge habe, dagegen in Ep. Cl. c. 7[3] werde sie nur unter

---

1 Vgl. Heintze S. 37.

2 ὑπὲρ πᾶσαν γὰρ ἁμαρτίαν ἡ τῆς μοιχείας ἀσέβεια θεῷ ἐστύγηται, ὅτι οὐ μόνον αὐτὸν τὸν ἁμαρτήσαντα ἀναιρεῖ, ἀλλὰ καὶ τοὺς συνεστιωμένους καὶ συναμιλλωμένους. λύσσῃ γὰρ ἔοικεν, ὅτι τῆς ἰδίας μανίας μεταδιδόναι φύσιν ἔχει . . . ἡ γὰρ τοῦ μοιχησαμένου ἁμαρτία ἐπὶ τοὺς πάντας ἐλθεῖν βιάζεται und H 3, 69: μετὰ μοιχῶν ἀποβληθήσεται. ὡς γὰρ μοιχὸς ὑπὸ τοῦ ἐν αὐτῷ πνεύματος προφάσσι τινὸς ἑαυτὸν ἀφώρισεν καὶ τῷ πονηρῷ κατ' αὐτοῦ χώραν ἔδωκεν πρόβατον ἁρπάσαι ὡς μανδρῶν ἔξω εὑρεθέν.

3 πολὺ γὰρ δεινὸν ἡ μοιχεία, τοσοῦτον ὅσον τὰ δευτεραῖα ἔχειν αὐτὴν τῆς κολάσεως· ἐπεὶ τὰ πρωτεῖα τοῖς ἐν πλάνῃ οὖσιν ἀποδίδοται, κἂν σωφρονοῦσιν. R nach Rufin: et quid in omnibus peccatis adulterio gravius? se-

die Sünden gerechnet, die zur 2. Kategorie der Strafen gehören, während die Sünden der πλάνη zur 1. Kategorie zählen. Selbstverständlich hätten sie dann auch nicht den Ausschluß aus der Gemeinde zur Folge, wenn dies auch nicht ausdrücklich gesagt werde. — Hier hat der Interpretationsteufel dem W. einen bösen Streich gespielt. Als Todsünden galten bekanntlich in altchristlicher Zeit drei an der Zahl: Götzendienst, Unzucht und Mord, und zwar in dieser Reihenfolge. Tertullian bemüht sich in seiner Schrift de pudicitia c. 5[1] diesen ordo, bzw. status aus der sanctissima lex, dem Dekalog, zu beweisen, indem er die Unzucht an die zweite Stelle hinter idololatria und vor homicidium setzt, obwohl im Dekalog das „non occides" dem „non moechabis" vorhergeht; eben die Reihenfolge war durch die Bußpraxis geheiligt, bzw. durch das Aposteldekret Act. 15, 29 (vgl. Tertullian de pud. c. 12[2]). Unter diesem Lichte betrachtet, kann es nicht mehr zweifelhaft sein, was unter πρωτεῖα und δευτεραῖα in Ep. Cl. verstanden werden soll. Ganz im Sinne der alten Kirche wird die Unzucht an die zweite Stelle im Katalog der Todsünden, nicht in die zweite Kategorie der Strafen gesetzt, wie Waitz es auffaßt. Die ἐν πλάνῃ ὄντες sind die Götzendiener, die an erster Stelle stehen; dabei ist höchstinteressant der Zusatz κἂν σωφρονοῦσιν, denn dies will besagen, daß die Götzendiener auch dann, wenn sie von Unzuchtssünden frei sind, d. h. der Tugend der σωφροσύνη huldigen, Todsünder bleiben. Noch ist in den Augen des Verfassers das σύστημα τῆς ἐκκλησίας die νύμφη Χριστοῦ; daher sollen die Presbyter die νύμφη Χριστοῦ εἰς σωφροσύνην ἐξασκεῖν: ἐὰν γὰρ σώφρων καταληφθῇ ὑπὸ νυμφίου βασιλέως, τιμῆς μεγίστης τεύξεται καὶ ὑμεῖς μεγάλης εὐφρασίας, ὡς κλητοὶ γάμων, ἀπολαύσετε. ἐὰν δὲ

cundum namque in poenis obtinet locum, quoniam quidem primum illi habent, qui aberrant a deo, etiamsi sobrie vixerint.

1 Quale delictum iam intellige, cuius cohibitionem post idololatriam ordinavit. Nihil secundum oblinquat a primo; nihil tam proximum primo quam secundum; quod fit ex primo, aliud quodammodo primum est. Itaque moechia affinis idololatriae. Nam et idololatria moechiae nomina et fornicationis saepe populo exprobata, etiam sorte coniungetur illi sicut et serie: etiam damnatione cohaerebit illi sicut et dispositione.

2 Sufficit et hic servatum esse moechiae et fornicationis locum honoris sui inter idololatriam et homicidium.

ἡμαρτηκυῖα φωραθῇ, αὐτὴ μὲν ἔκβλητος ἔσται, ὑμεῖς δὲ δίκην δώσετε, μήπως παρὰ τὴν ὑμετέραν ἀμέλειαν γέγονεν ἡ ἁμαρτία. Deshalb die Aufforderung c. 8: διὸ πρὸ πάντων περὶ σωφροσύνης φροντίζετε· λίαν γὰρ παρὰ τῷ θεῷ χαλεπὴ ὥρισται ἡ πορνοία... ὡς δὲ ἡ μοιχεία μεγὰ κακόν. Dem Ehebrecher droht die ewige Strafe. Wo ist nun, möchte ich W. fragen, auch nur eine Spur von einer jüngeren Bußdisciplin? Gerade das Gegenteil ist der Fall: der Verfasser der Ep. Cl. ist der Vertreter der rigoristischen Richtung, die noch keine Vergebung der Todsünden durch die Schlüsselgewalt der Bischöfe kennt, in vollkommener Übereinstimmung mit dem Verfasser von H 3, 68. Noch gilt bei beiden die Kirche als die νύμφη und ihr Oberhaupt Christus als der νύμφιος. Nur insofern ist der rigoristische Standpunkt nicht der der Montanisten, als die Presbyter angehalten werden, für die Verheiratung der Jungen sowohl wie für die der Älteren Sorge zu tragen, und zwar aus prophylaktischen Gründen, μήπως ζέουσα ἡ ὄρεξις προφάσει πορνείας ἢ μοιχείας λοιμὸν προσενέγκῃ τῇ ἐκκλησίᾳ (H. 3, 68; vgl. Ep. Cl. c. 7). Diese rigoristische Haltung liefert m. E. den untrüglichen Beweis für die Zugehörigkeit der Ep. Cl. zur Grundschrift; sie ist geflossen aus der Anschauung von der σωφροσύνη als der höchsten christlichen Tugend, deren Loblied Petrus nach der Wiedererkennung der heidnischen Mattidia singt (H 13, 13 f.). Hier lesen wir zu Anfang als Meinung des Petrus: ἐπὶ τοσοῦτον δὲ τὰ τῆς σωφροσύνης ἀρέσκει τῷ θεῷ, ὅτι καὶ τοῖς ἐν πλάνῃ οὖσιν βραχεῖάν τινα ὑπὲρ αὐτῆς ἐν τῷ νῦν βίῳ ἀπονέμει χάριν (ἡ γάρ ἐκεῖ σωτηρία μόνοις τοῖς διὰ τὴν εἰς αὐτὸν ἐλπίδα βαπτισθεῖσιν καὶ σωφρόνως δικαιοπραγοῦσιν ἀποδίδοται), ὥσπερ ἐγνώκατε ἐπὶ τῆς ὑμετέρας μητρὸς γενόμενα, λέγω δὴ τὰ ἐπὶ τέλει καλά. ἴσως δὲ εἰ ἐμοιχήσατο, ἀνῄρητο ἄν· διὸ σωφρονέσασαν ἐλεήσας ὁ θεὸς τὸν κατ' αὐτῆς ἀπέστρεψεν φόνον καὶ τὰ ἀφαιρεθέντα τέκνα ἀπέδωκεν. Und in Übereinstimmung damit wiederholt er noch einmal den Gedanken H 13, 21: πρὸ πάντων δὲ εἰδέναι σε θέλω πόσον τὸ σωφρονεῖν ἀρέσκει θεῷ. ἡ σώφρων γυνὴ θεοῦ ἐκλογή, θεοῦ εὐδοκία, θεοῦ δόξα, θεοῦ τέκνον. τοσοῦτον ἀγαθὸν σωφροσύνη. εἰ μὴ ὅτι νόμος ἦν μηδὲ δίκαιον ἀβάπτιστον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν, τάχα που τῶν ἐθνῶν οἱ πεπλανημένοι διὰ σωφροσύνην μόνον σωθῆναι ἐδύναντο· διὰ τοῦτο λίαν ἀθυμῶ περὶ τῶν ἐν πλάνῃ σωφρονούντων ὅτι ἄνευ ἐλπίδος ἀγαθῆς σωφρονεῖν ἑλόμενοι

πρὸς τὸ βαπτισθῆναι ὀκνηρῶς ἔχουσιν. διὸ οὐ σώζονται, ὅτι δόγμα θεοῦ κεῖται ἀβάπτιστον εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν μὴ εἰσελθεῖν. Eine so hohe Schätzung der von den Heiden ausgeübten σωφροσύνη wird man wohl schwerlich noch anderswo bei christlichen Schriftstellern finden. Auch R 7, 38 kennt diesen Panegyrikus auf die pudicitia. Hier wird die Szene nach der Taufe und dem Empfang des Abendmahles verlegt, dem sich eine Mahlzeit der Mattidia mit ihren drei Söhnen anschließt. Es heißt: Et post haec simul cum ea prandimus et simul glorificavimus deum, referentes gratias studiis et doctrinae Petri, qui nobis ostendit per occasionem matris, quomodo pudicitiae bonum non pereat apud deum, sicut e contrario impudiciita, inquit, etiam si non statim, tamen licet tarde non effugit poenam. In tantum autem pudicitia, inquit, deo placita est, ut etiam his qui in errore sunt positi, nonnihil gratiae in praesenti conferat vita. Nam futura beatitudo illis solum reposita est, qui per gratiam baptismi pudicitiam iustitiamque servaverint. Denique exemplo est huic rei etiam hoc, quod erga matrem vestram gestum est, cui salus haec omnis pro mercede pudicitiae reparata est... Propter quod et conservata vobis est ac vos illis, insuper autem et aeternae vitae agnitione donata. R ist an dieser Stelle originaler als H, indem er den Hymnus bei Gelegenheit der Abendmahlzeit im intimen Familienkreise am Tauftage von Petrus gehalten sein läßt — auch die Ausführungen von H lassen dies noch deutlich erkennen —, ist aber gegenüber H sekundär, als er die Rede nur in kurzem Referate wiedergibt, deshalb das zweimalige „inquit", dazu noch am Schluß „ut dixi". H hat die Rede auf den Tag nach der Anagnorisis verlegt (H 13, 4), da er die Taufe der Mattidia und die Begegnung mit dem Greise am Strande in die engste Verbindung setzt (H 14, 1f.). In diesem Hymnus haben wir gewissermassen den Kommentar zu der Rede des Petrus in der Ep. Cl. und zu den Worten: ἐπεὶ τὰ πρωτεῖα[1] τοῖς ἐν πλάνῃ οὖσιν ἀποδίδοται, κἂν σωφρονοῦσιν. So etwas konnte ein späterer Kompilator nicht erfinden oder aus seiner Vorlage abschreiben; das ist geistiges Eigentum des Schriftstellers von G. Damit ist die Kallist-

1 Erwähnen will ich noch, daß der seltene Ausdruck τὰ πρωτεῖα gerade in diesem Hymnus noch einmal vorkommt: πολλῷ οὖν ἄμεινον τὰ πρωτεῖα εἶναι θλιβερά, freilich in anderer Bedeutung.

hypothese von W. wohl für immer zu Grabe getragen, oder es ist wenigstens eine der Hauptstützen weggebrochen.

Denn noch eine besonders beweiskräftige Stütze für seine Hypothese glaubte W. in dem seltsamen Titel ἐπίσκοπος ἐπισκόπων für Jacobus in der Ep. Cl. gefunden zu haben; er sieht darin eine merkwürdige Parallele zu dem Indulgenzedikt des Kallist, der sich nach Tertullian in Analogie der kaiserlichen Erlasse als pontifex maximus quod est episcopus episcoporum bezeichnet habe. W. S. 68f. schreibt wörtlich: „Nun wird in Ep. Cl. allerdings weder Petrus, obwohl er der erste unter den Aposteln genannt wird, noch sein Nachfolger als episcopus episcoporum bezeichnet, dies Prädikat vielmehr dem Jacobus, dem Bischof von Jerusalem, beigelegt; dabei ist wieder auffällig, daß in dem Vorbild der Ep. Cl. ad Jac., in der Ep. Petri ad Jac. das Prädikat ἐπίσκοπος ἐπισκόπων fehlt und dafür Jacobus einfach ἐπίσκοπος heißt. Was hat, so fragt es sich, den Schreiber des Klemensbriefes, d. i. den Verfasser des Klemensromanes, veranlaßt, dem Jacobus abweichend von der Ep. Petri ad Jac. diesen Titel ἐπίσκοπος ἐπισκόπων beizulegen? Keinesfalls war es die tatsächliche Stellung und Würde des Jacobus bzw. seines Nachfolgers, des jerusalemischen Bischofs; denn weder Jakobus noch seine Nachfolger haben je diese Stellung und Würde eingenommen, am wenigsten zu der Zeit, als der Klemensroman abgefaßt wurde. Auch war es nicht die Stellung und die Würde, die ihm in den im Klemensroman benutzten Quellenschriften beigelegt wurde. Hier erscheint er allerdings als Vorgesetzter des Petrus, dem dieser Bericht zu erstatten hat. Aber wie er, die Überschrift des Briefes ausgenommen, nirgends einen andern Titel erhält als ὁ κύριος (Ep. Petr. inscr.), ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου (H 11, 35), so ist es im Gegenteil Petrus, der durch die Ordination von Bischöfen, Presbytern usw. in den verschiedensten Städten, selbst in der Nähe Jerusalems, in Caesarea, die Funktionen eines Oberbischofs, wenn hier der Ausdruck erlaubt ist, vollzieht. Wenn also Jacobus in den im Klemensroman benutzten Vorlagen nicht als episcopus episcoporum erscheint, so kann der Verfasser des Romans auch daraus nicht diesen Titel entnommen haben. Es bleibt demnach nur die Annahme, daß er durch eine andersartige Vorlage den Ausdruck episcopus episco-

porum kennen gelernt und ihn von da auf Jacobus übertragen hat. Dürfen wir nun nach unsern Ausführungen als sicher annehmen, daß er das Indulgenz-Edikt des Kallist benutzt hat, so liegt es nahe zu vermuten, daß er hieraus den Ausdruck episcopus episcoporum geschöpft hat. Wenn er ihn jedoch nicht, was das nächste war, dem Petrus beilegte, den er doch den ersten unter den Aposteln nannte, vielmehr dem Jacobus, so tat er dies aus demselben Grunde, aus dem er das, was im Edikt des Kallist von der Amtsbefugnis des Bischofs hinsichtlich der Unzuchtsünden gesagt war, auf die Presbyter bezog: Er hatte sich an seine Vorlage anzubequemen. Da nun hiernach Jacobus der war, dem Petrus bzw. Clemens Bericht zu erstatten hatte, so konnte auch er nur das Prädikat eines episcopus episcoporum erhalten — das umso ungefährlicher, als der Vorrang des römischen Bischofs durch die dem Petrus beigelegten Prädikate genügend gewahrt, und von dem jerusalemischen Bischof ein Angriff auf diese Stellung des römischen Bischofs in jener Zeit nicht im entferntesten zu befürchten war, in der Jerusalem eine heidnische Stadt geworden war".

Ich habe diese Ausführungen von W. in extenso zum Abdruck gebracht, da sie großen Beifall bei den verschiedenen Gelehrten gefunden haben, indem die Kallist-Hypothese von Bousset S. 433, Heintze S. 39 und auch von Harnack[1] acceptiert und zugleich von den beiden letzteren die These von Rom als dem Abfassungsort der Clementinen bekräftigt ist. Wenden wir uns der Kallist-Hypothese zu, so ist ja die Hauptstütze betreffs der Amtsbefugnis des Bischofs hinsichtlich der Unzuchtssünden durch meine obigen Ausführungen weggenommen; es bleibt nur der Titel ἐπίσκοπος ἐπισκόπων übrig, und es erscheint von vornherein sehr wenig glaubwürdig, daß gerade das Edikt des Kallist die Quelle gewesen sein soll. Denn schon die Annahme, daß Kallist in dem peremptorischen Edikt diesen solennen Titel von sich selbst gebraucht hat, halte ich für wenig substantiiert. Denn diese Formulierung stammt m. E. aus der Feder des Tertullian, um die anmaßende Haltung des Gegners zu charakterisieren und in Parallele zu setzen mit dem kaiserlichen Pontifex Maximus, dessen Edikte an das ganze Reich

1 Chronologie II, S. 530.

gerichtet sind. So soll die Verfügung des Kallist, wenn sie auch zunächst nur an die römische Gemeinde gerichtet war, doch im Sinne ihres Urhebers als eine gesamtkirchliche gelten. Ich kann in dem Titel mit Rolffs, Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallist (TuU. III, 3, S. 20) nur eine Verhöhnung bzw. Ironisierung des Kallist erblicken. Und wie hätte ein Schriftsteller, der wegen seiner rigoristischen Haltung in der Frage der Unzuchtssünden das Indulgenz-Edikt, wenn er es gekannt hätte, rundweg mit Abscheu verwerfen mußte, eben aus diesem Edikte den merkwürdigen Titel aufpicken können! Das wäre vielleicht noch erträglich, wenn der Verfasser tatsächlich in Rom gelebt hätte, aber der Brief des Clemens, um nur von diesem zu reden, kann unmöglich dort seinen Ursprung gehabt haben, wie wir noch sehen werden.

Wie ist dann aber die Herkunft des Titels zu erklären? Wir müssen zunächst zurückgehen auf den Brief des Petrus an Jacobus, denn er ist doch das Prototyp des Clemensbriefes gewesen; nur jener kann die Anregung zur Abfassung gegeben haben. Wie der Petrusbrief der kleinen Sammlung der judenchristlichen Kerygmen als Einleitung vorgesetzt war, so sollte ohne Zweifel der Clemensbrief im Sinne des Verfassers die Introduktion zu seiner neuen großen Ausgabe der Kerygmen κατὰ πόλιν bilden. Derjenige also, welcher ein Interesse gehabt hat, den Petrusbrief der Nachwelt zu überliefern, wird auch als Verfasser des Clemensbriefes zu gelten haben, und das war unbedingt der Verfasser der Grundschrift. Nun kann aus dem Petrusbriefe jene Titulatur nicht geflossen sein, da hier die Adresse lautet: Πέτρος Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας, während sie bei Clemens lautet: Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόκῳ διέποντι δὲ τὴν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῇ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς usw. Dieselbe Vorstellung von dem Universalepiskopat des Jacobus über die Kirche der Hebräer mit dem Sitze Jerusalem finden wir noch einmal H 11, 35 (R 4, 35): Ἰάκώβῳ τῷ λεχθέντι ἀδελφῷ τοῦ κυρίου μου καὶ πεπιστευμένῳ ἐν Ἱερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν. Dieser Idee von dem Universalepiskopat des Jacobus liegt ja auch zugrunde die Übersendung der Kerygmen durch Petrus und die Zusammenkunft der 12 Apostel zum Osterfest mit

der Berichterstattung an Jacobus über ihre Missionstätigkeit. Derselben Idee liegt zugrunde die Aussendung des Petrus nach Caesarea mit dem Auftrage der jährlichen Rechenschaftsablegung, speziell alle 7 Jahre. Diese hohe Stellung des Jacobus selbst den 12 Aposteln gegenüber hängt nicht allein ab von der Blutsverwandtschaft mit Jesus, sondern in erster Linie von seiner Ordination zum Bischof der Kirche von Jerusalem durch den Herrn selbst (R 1, 43). Besonders aus dem 7. Buche der Sammlung der Kerygmen lernen wir die Stellung des Jacobus näher kennen. In den von R allein aufbewahrten Stücken wird gewöhnlich Jacobus einfach mit episcopus bezeichnet (R 1, 66. 70. 72), daneben auch archiepiscopus (R 1, 73), aber noch charakteristischer: Jacobus wird auf eine Linie gestellt mit dem Pontifex Caiphas, dem Vertreter der jüdischen Religion (R 1, 44. 55. 69. 71. 73), und so finden wir den Satz geprägt: Jacobum episcoporum principem sacerdotum princeps orabat (R 1, 68)[1]. Unter dem Eindrucke dieser und ähnlicher Formeln hat m. E. der Verfasser des Clemensbriefes den Titel ἐπίσκοπος ἐπισκόπων geprägt. Der Titel ἐπίσκοπος ἐπισκόπων ist vom heidenchristlichen Standpunkte der adaequate Titel für episcoporum princeps im Sinne der judenchristlichen Kirche[2]; er soll zugleich den jüdischen Titel Pontifex verdeutlichen, wie ja Tertullian nachgebildet hat[3]. Clemens als von Petrus ordinierter Bischof den ἐπίσκοπος ἐπισκόπων dem heidnischen Pontifex maximus von Rom übernimmt nur die Rolle des Petrus in seinem Verhältnis zu Jacobus, wie es in der Kerygmensammlung zutage trat. Mit den römischen Ansprüchen hat dies absolut nichts

---

1 Griechisch würde ein Wortspiel zwischen ἀρχιεπίσκοπος und ἀρχιερεύς vorliegen, aber zur Zeit der Abfassung der Clementinen war der Titel ἀρχιεπίσκοπος für die Metropoliten noch nicht in Gebrauch.

2 Jacobus an der Spitze des Presbyteriums ist einerseits Bischof von Jerusalem, aber auf der andern Seite Oberbischof der gesamten judenchristlichen Gemeinden, die von Bischöfen geleitet werden. Wir werden an die Stellung der späteren jüdischen Patriarchen erinnert (vgl. Schürer III[4], S. 119f.).

3 Nicht der Titel als solcher, sondern die Stellung eines episcopus episcoporum wird von Cyprian in dem Concil von Carthago vom Jahre 256 gegenüber Stephanus von Rom abgelehnt.

zu tun[1]. Das ist zugleich ein deutliches Anzeichen des nichtrömischen Ursprungs des Clemensbriefes wie der Grundschrift überhaupt. Ein Vertreter der römischen Kirche um 230 hätte nicht so allgemein von dem Apostelfürsten[2] gesprochen: ὁ θεμέλιος τῆς ἐκκλησίας . . . ἡ ἀπαρχὴ τοῦ κυρίου ἡμῶν, ὁ τῶν ἀποστόλων πρῶτος, ᾧ πρώτῳ ὁ πατὴρ τὸν υἱὸν ἀπεκάλυψεν, ὃν ὁ Χριστὸς εὐλόγως ἐμακάρισεν, ὁ κλητὸς καὶ ἐκλεκτὸς καὶ συνέστιος, ὁ καλὸς καὶ δόκιμος μαθητής, ὁ τῆς δύσεως τὸ σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος ὡς πάντων ἱκανώτερος φωτίσαι κελευσθεὶς καὶ κατορθῶσαι

1 Freilich will ich Harnacks Bemerkung Chronologie II, S. 530, Anm. 1 nicht unterdrücken: „Die Phantasien, die Idee eines Oberbischofs sei auf judenchristlichem Boden entstanden und von dort auf den römischen Bischof übertragen, kann man auf sich beruhen lassen.“ Richtig überlegt, ist das keine Phantasie, denn das Oberhaupt der judenchristlichen Gesamtkirche hatte um 230 eine ganz andere Stellung als Nachfolger des jüdischen Pontifex als der Bischof von Rom in der Gesamtkirche, der ja um diese Stellung selbst im Abendlande noch längere Zeit kämpfte. Darum nimmt auch Petrus als Bischof von Rom und ebenso sein Nachfolger Clemens diese Stellung nicht für sich in Anspruch.

2 Zu Anfang wird an die Szene von Caesarea Philippi Matth. 16, 17. 18 erinnert mit der Umnennung des Simon in Petrus. Das hat man auffällig gefunden und daraus Schlüsse über die Verschiedenheit der Verfasser gezogen, da im Clemensroman Petrus nie Simon genannt werde. Aber in Wahrheit denkt der Verfasser der Ep. Cl. gar nicht daran, den Namen des Simon an die Stelle des Petrus zu setzen; es soll nur die Benennung des Petrus als die durch Jesus geheiligte offiziell eingeführt werden. Natürlich war dies durchaus nicht für Jacobus bestimmt, als wenn er es noch nicht gewußt hätte, sondern der Verfasser denkt an seine Leser. Und dabei möchte ich noch bemerken, daß, wenn der Verfasser der Ep. Cl. wirklich ein Römer gewesen wäre, er die Stelle Matth. 16, 17. 18 ganz anders zu Ehren des Petrus und des römischen Stuhles ausgewertet hätte. Denn Petrus übergibt zwar dem Clemens die Binde- und Lösegewalt mit den Worten: διὸ αὐτῷ μεταδίδωμι τὴν ἐξουσίαν τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν, ἵνα περὶ παντὸς οὗ ἂν χειροτονήσῃ ἐπὶ γῆς ἔσται δεδογματισμένον ἐν οὐρανοῖς. δήσει γὰρ ὃ δεῖ δεθῆναι, καὶ λύσει ὃ δεῖ λυθῆναι, ὡς τὸν τῆς ἐκκλησίας εἰδὼς κανόνα, aber an die Sonderstellung des Petrus, auf die sich bereits Kallist berufen hatte, wird so wenig gedacht, daß einfach auf den κανὼν τῆς ἐκκλησίας verwiesen wird. Das unterscheidet sich in nichts von dem Gebet des Petrus an Gott bei der Einsetzung des Zacchaeus: σὺ δὸς ἐξουσίαν τῷ προκαθεζομένῳ λύειν ἃ δεῖ λύειν καὶ δεσμεῖν ἃ δεῖ δεσμεῖν, σὺ σόφισον. Die Kenntnis bezieht der προκαθεζόμενος aus dem Kanon der Kirche.

δυνηθείς (Ep. Cl. c. 1). Er hätte vielmehr mit hochtönenden Worten Rom als die sedes apostolica und den Apostel als den Begründer und langjährigen Bischof der römischen Gemeinde gefeiert, der an dieser Stätte den Märtyrertod am Kreuze erlitten und seine Grabstätte gefunden. Statt dessen wird in ganz allgemeinen Ausdrücken von der καθέδρα Petri gesprochen (c. 2. 3. 19), als unterschiede sie sich in nichts von der καθέδρα in Caesarea (H 3, 60. 63) und Antiochia (R 10, 71) und ebenso von dem Martyrium, indem gesagt wird, daß die Tage des Todes nahegekommen sind, ὡς ἐδιδάχθην ἀπὸ τοῦ με ἀποστείλαντος κυρίου τε καὶ διδασκάλου Ἰησοῦ Χριστοῦ (c. 2), und daß sein Tod ein gewaltsamer sein werde. Das ist doch für einen Bericht an Jacobus höchst dürftig! Nicht einmal eine tiefe Trauer über den schweren Verlust wird bei Jacobus vorausgesetzt. Und das Hochgefühl eines Römers hätte es wohl kaum über sich gebracht, Italien als den „dunkleren Teil der Welt“ zu bezeichnen, insbesondere hätte er nicht unter Italien den μέρος τῆς δύσεως verstanden[1]. Sehr fraglich könnte es ferner scheinen, ob ein Römer den Clemens zum direkten Nachfolger des Petrus gemacht hätte, denn nach der ältesten römischen Bischofsliste waren Gründer der römischen Gemeinde die beiden Apostelfürsten, d. h. Petrus und Paulus, denen als erster Bischof Linus folgte, an zweiter Stelle Cletus bzw. Anendetus (Anacletus) und an dritter Stelle Clemens, der Verfasser des Briefes an die Korinther (Iren. adv. haer. III, 3, 3; Euseb. h. e. III, 21)[2]. Unser Verfasser wird kaum an die römische Bischofsliste gedacht haben, wenn er auch bei der Aufnahme des Clemens in seinen Roman von vornherein in ihm den römischen Bischof gleichen Namens erblickte, wie eben der Brief des Clemens zeigt. Dieser Brief ist nicht nach Abschluß des ganzen Werkes geschrieben, sondern gleich bei der Konzeption als Vorrede, deshalb die Zurückbeziehung in H 1, 16; R 1, 74. Zugleich gelangen wir wieder zu dem Ausgangspunkt des Romans zurück, denn von Rom aus war Clemens auf seiner Fahrt nach dem Osten ausgegangen, nach Rom kommt er als Reisebegleiter des Petrus zurück, da nach allgemeiner Über-

1 Das erinnert an die Aussage über Paulus: ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών im 1. Clemensbrief c. 5.

2 Vgl. die Ausführungen von Waitz S. 62f.

lieferung der Apostelfürst in der Welthauptstadt das Ende seiner Wirksamkeit wie das seines Lebens gefunden hatte. Das ist m. E. einer der Hauptgründe gewesen, mit einem Schreiben des Clemens gewissermaßen den Roman abschließen zu lassen. Es ist ein großer Irrtum jene Annahme, daß die Zeit zwischen Antiochia und Rom noch in dem Werke weiter ausführlich behandelt gewesen wäre, noch mehr, daß die Ereignisse in Rom eine Darstellung in dem verlorenen Schlusse gefunden hätten. Der Romanschreiber hat einfach, wie es ja auch häufig in modernen Romanen geschieht, einen gewaltigen Luftsprung von Antiochia nach Rom gemacht, weil auch nach der kirchlichen Überlieferung eine Wirksamkeit über Antiochia hinaus ihm unbekannt war. In Rom betrat er wieder bekannten Boden. Und wenn er die Ereignisse in Rom in dem Briefe nur ganz flüchtig streift, so ist auch das nicht weiter merkwürdig, denn wir stoßen hier auf dieselbe Tatsache, die wir auch sonst konstatieren konnten, daß nämlich der Verfasser von G eine ausführliche Darstellung der römischen Petruslegende in schriftlicher Fixierung vor sich hatte, d. h. die alten Petrusakten. Deshalb verzichtete er auf weitere Details zugunsten seines Vorgängers; er hätte ja hierfür doch nichts Neues und Selbstständiges liefern können. Die Andeutungen über die Szene quo vadis? und über den gewaltsamen Tod genügten für den Kundigen betreffs des Lebensendes des Apostels. Der Verfasser beruhigt die Leser bzw. Jacobus als Empfänger der Todesnachricht mit den Worten: οὔτε γὰρ λίαν αὐτὸν λυπήσει τοῦτο, εἰδότα ὅτι ὃ πάντως ἔδει με παθεῖν εὐσεβῶς ἀπεδόμην (Ep. Cl. c. 19). Die Simonlegende in Rom, die doch einen wesentlichen Teil der alten Petrusakten bildete, schnitt er überhaupt nicht an, da Simon Magus mit seiner Flucht nach Judaea erledigt war. Aus alledem erkennt man deutlich die bestimmte Absicht, und von hier aus wird wieder von neuem die Zugehörigkeit des Clemensbriefes zu G erhärtet, denn ein späterer Kompilator hätte schwerlich diese feinen Fäden gesponnen.

Aber wie kann ein und derselbe Schriftsteller sich in solcher Weise ausplündern?[1] das ist die letzte Frage, die eine Antwort erheischt. Es herrscht allgemein die Ansicht, daß der Bericht über die Einsetzung des Clemens zum Bischof von

[1] Vgl. die Parallelen bei Heintze S. 37.

Rom in dem Clemensbriefe der Paralleldarstellung der Einsetzung des Zacchaeus zum Bischof in H 3, 60ff. nachgebildet ist[1], und darauf wird ja die spätere Entstehung des Clemensbriefes basiert. Wie aber steht es dann, wenn der Clemensbrief zum alten Bestande der Grundschrift gehört? Ist es denkbar, daß beide Stücke aus der Feder des Verfassers der Grundschrift geflossen sind? Man könnte darauf hinweisen, daß dieser, wo wir auf sein geistiges Eigentum stoßen, keine große Erfindungsgabe und geistige Beweglichkeit zeigt, vielmehr das Stereotype und Monotone liebt. Gehörte die Einsetzung des Zacchaeus zu seiner eigenen Schöpfung, denn aus einer Quelle kann sie nicht geflossen sein, wie sie Waitz in seinen II. II. gefunden zu haben glaubte, so kann man nicht umhin, dieses Stück zu den Glanzleistungen des Verfassers der Grundschrift zu stellen, auf die er mit Stolz blicken konnte und die bei anderer Gelegenheit zur Wiederholung reizten. Dazu kommt, daß es sich ja um kirchenrechtliche oder kirchendisciplinare Fragen handelt, die zu einer gewissen einheitlichen Darstellung des Stoffes nötigen. So ist es erklärlich, daß die Ordination des Clemens oder umgekehrt die Ordination des Zacchaeus gleichmäßig gestaltet werden mußte, und es ist deswegen kein Anstoß geboten.

Aber es ist trotz alledem immer etwas Ungewöhnliches und Mißliches, einen und denselben Autor zum Plagiator seiner selbst zu stempeln. So wird es geboten sein, sich darnach umzusehen, ob eventuell eine andere Erklärung möglich ist. Es ist merkwürdig, daß bisher noch niemand die umgekehrte Möglichkeit erwogen hat, daß nämlich der Homilist dieses Stück dem Passus des Clemensbriefes nachgebildet und in seine Ausgabe eingesetzt hat, um eine Lücke seiner Erzählung auszufüllen. Und bei genauerem Zusehen stoßen wir auf die große Lücke, die nach dem übereinstimmenden Urteile aller Forscher hinter H 3, 57 durch die Transferierung der Simon-Petrus-Disputationen von Caesarea nach Laodicea H 16—19 entstanden ist. Im vierten Buche der judenchristlichen Kerygmen sollte auf Grund des Kataloges R 3, 75 das Thema behandelt

1 Vgl. Uhlhorn S. 81ff.; Lehmann S. 36ff.; Heintze S. 36f. Nur Waitz S. 6 und 64f. tritt für die Zugehörigkeit des Clemensbriefes zu G ein.

werden: quod cum multi dii, unus sit verus deus secundum testimonia scripturarum. Dieses Thema wird in R 2, 38—46 in Bearbeitung der Grundschrift ausführlich behandelt, und auch der Homilist berührt dieses Thema in den Verhandlungen zu Caesarea H 3, 38, als Simon mit lauter Stimme ausruft: Τί ψευδόμενος ἀπατᾶν θέλεις τὸν παρεστῶτά σοι ἰδιώτην ὄχλον, πείθων αὐτὸν θεοὺς μήτε νομίζειν μήτε λέγειν ἐξὸν εἶναι, τῶν παρὰ Ἰουδαίοις δημοσίων βίβλων πολλοὺς θεοὺς εἶναι λεγουσῶν; Die Fortsetzung der Debatte suchen wir vergebens an dieser Stelle, wohl aber kommt dasselbe Thema wieder in H 16, 5 ff. zur Diskussion in Laodicea, ebenfalls zwischen Simon und Petrus. Petrus stellt als These zur Debatte: κἀγὼ ἕνα θεὸν εἶναι λέγω, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα. ἄλλον δὲ οὔτε λέγειν οὔτε νομίζειν ἔξεστιν und dementsprechend Simon die Gegenthese: Ἐγὼ δὲ φημὶ τὰς πεπιστευμένας γραφὰς παρὰ Ἰουδαίοις πολλοὺς λέγειν θεοὺς καὶ μὴ χαλεπαίνειν ἐπὶ τούτῳ τὸν θεὸν τῷ αὐτὸν διὰ τῶν γραφῶν αὐτοῦ πολλοὺς θεοὺς εἰρηκέναι, d. h. Simon will auf Grund der heiligen Schriften A.T.s den Nachweis der Vielgötterei führen. Es kann mithin keinem Zweifel unterliegen, daß hier eine Transferierung von seiten des Homilisten vorliegt. In H 3, 49 hatte nun Simon den Petrus aufgefordert: λέγε τοίνυν πῶς ὑμᾶς διακρίνειν τὰς γραφὰς ἐδίδαξεν (sc. Ἰησοῦς); Petrus war dieser Aufforderung durch Aufzählung der verschiedenen Aussprüche Jesu nachgekommen. Der letzte Spruch Jesu ist Marc. 12, 29: τοῖς δὲ ἠπατημένοις πολλοὺς θεοὺς ὑπονοεῖν (ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν) ἔφη „ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν κύριος εἷς ἐστίν“ (H 3, 57). Mit den Worten πολλοὺς θεοὺς ὑπονοεῖν ist die These des Simon in H 3, 38 wieder angeschnitten über die Lehre der Vielgötterei nach den heiligen Schriften der Juden, die zu dem λόγος περὶ θεοῦ hinüberführt. Dem will Simon ausweichen: ὅμως ὁ Σίμων συνιδὼν ὅτι Πέτρος αὐτὸν συνάγει ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι ὡς Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, εἰς τὸν περὶ θεοῦ λόγον ἐξέτασιν γενέσθαι οὐκ ἠθέλησεν, καίτοιγε μεταθεμένου τοῦ Πέτρου ὡς αὐτὸς Σίμων ἠξίωσεν πρὸς πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν γενέσθαι τὴν ἐξέτασιν. Dieses Ausweichen ist aber um so unbegreiflicher, als Simon ja selbst dieses Thema aufs Tapet gebracht hatte.

So bricht denn die Disputation jäh ab. Aber das kann nicht in der Grundschrift der Fall gewesen sein. Wir stehen

ja erst am Anfange der Disputationen. Die in H vorliegende Debatte füllt kaum einen Tag aus, und doch weiß der Homilist ganz genau, daß die Debatte in Caesarea sich über drei Tage erstreckt hat. Er gibt dies selber zu erkennen mit den Worten: πλὴν ἡ ζήτησις τριῶν ἐπεκράτησεν ἡμερῶν. Ja, waren denn die Disputationen an den beiden andern Tagen der Aufzeichnung nicht würdig, daß der Homilist sie den Lesern glaubte vorenthalten zu können? Waren denn die beiden Helden der Clementinen nur deshalb zum Redekampfe nach Caesarea gerufen, um nach dem kurzen Turnier H 3, 30—57 wieder sich zu trennen? Das wird niemand glaubhaft finden; vielmehr wird jedem klar sein, daß hier mit Absicht ein bedeutendes Stück der Vorlage unterschlagen wird, wenn zugleich Simon sang- und klanglos aus Caesarea verschwindet, indem es heißt: ἐπιφωσκούσης δὲ τῆς τετάρτης νύχιος ὡς ἐπὶ Τύρον τῆς Φοινίκης ἐξώρμησεν. Dann hat scheinbar Simon noch zwei Tage untätig und unbelästigt in Caesarea zugebracht und hat ruhigen Weges seine Abreise nach Tyrus angetreten. Und schon kommen einige von den Vorboten nach Verlauf von οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας mit der Meldung: Σίμων μεγάλα θαυμάσια ἐν Τύρῳ ποιῶν πολλοὺς τῶν ἐκεῖ κατεπλήξατο καὶ σὲ πολλαῖς διαβολαῖς μισεῖσθαι ἐποίησεν (H 3, 58). Ja, wird jeder aufmerksame Leser erstaunt fragen, wo kommen denn diese Vorboten her, da wir bisher nichts von ihnen gehört haben? Das muß doch auf eine ganz andere Darstellung zurückgehen, die hier verstümmelt wiedergegeben wird.

Nach Empfang der Nachricht aus Tyrus ruft Petrus — so fährt die Erzählung in H 3, 59 fort — für die bevorstehende Nacht die Masse der Zuhörer zusammen und hält folgende Anrede: Da er im Begriff aufzubrechen zu den Heiden, die dem Polytheismus anhängen, um zu verkünden und zu lehren, daß „einer ist Gott, der Himmel und Erde geschaffen und alles in ihnen“, damit die ihn Liebenden gerettet würden, da habe die Schlechtigkeit zur Unterstützung des Gesetzes der Syzygie den Simon vorausgesandt, damit die Menschen, wenn sie von ihrer Vielgötterei ablassen, nachdem sie die irdischen Götter verdammt, im Himmel viele Götter annehmen[1], auf daß sie,

1 Petrus fürchtet also, daß Simon die soeben bekämpfte Lehre von der Vielgötterei in den Schriften des AT.s unter den Heiden verbreiten will.

da sie niemals das Schöne der Monarchie verehrt haben, ganz und gar unter Strafen zugrunde gehen. So müsse er schleunigst hinter Simon hergehen, damit die Verleumdung keine Zeit hätte sich aller zu bemächtigen (H 3, 59). Infolgedessen sei es notwendig, τινὰ ὁρίσαι ἀντ' ἐμοῦ τὸν ἐμὸν ἀναπληροῦντα τόπον, μιᾷ προαιρέσει τοῦ θεοῦ δεηθῶμεν οἱ πάντες ὅπως τῶν ὄντων ἐν ἡμῖν τὸν κρείττονα αὐτὸς πρόδηλον ποιήσῃ, ἵνα ἐπὶ τῆς Χριστοῦ καθέδρας καθεσθεὶς τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν εὐσεβῶς οἰκονομῇ (H 3, 60). Nach dringender Empfehlung des monarchischen Episkopats (H 3, 61. 62) wendet sich Petrus an Zacchaeus; von dort beginnt in H 3, 63—72 der Parallelpassus zu dem Clemensbriefe c. 2—18.

Bevor wir zur Kritik übergehen, müssen wir einen Blick auf die Darstellung in R werfen. Äußerlich betrachtet ist der ganze Abschnitt von R 2, 47—3, 64 in H ausgemerzt; er hätte seinen Platz finden müssen hinter H 3, 57. Mit den Disputationsstoffen ist zugleich untergegangen jener dramatische Schlußakt im Anschluß an die Aufdeckung des nekromantischen Frevels, welche nicht nur das Volk zur Vertreibung des Simon aufstachelt, sondern ihn selbst zur schleunigen Flucht veranlaßt (R 3, 44—48). Dazu der Bericht des einzigen Begleiters des Simon bei seiner Flucht (R 3, 63; 64), der Rom als Reiseziel des Flüchtlings angibt. Der Berichterstatter erscheint am frühen Morgen bei Petrus nach R 3, 63: Haec Petro dicente dies exortus est. Vorher hatte Petrus ein intimes Gespräch gepflogen mit seinen Vertrauten Nicetas und Aquila über die Frage: Cur Simon qui adversatur deo, facere tanta haec et talia potuit? und zwar noch in der Nacht, wenn es heißt R 3, 51: Igitur Petrus solita noctis hora consurgens, invenit nos vigilantes. Da entdecken wir die Quelle für die ganz seltsame Notiz in H, daß Petrus behufs Vornahme der Ordination das Volk für die bevorstehende Nacht zusammenberufen hat, denn im allgemeinen wird doch diese Zeit nicht für solche Handlungen gewählt, es müßten denn ganz besondere Gründe vorhanden sein. Aber diese fehlen hier gänzlich, da die Abreise des Petrus nicht so überstürzt erfolgt. Wohl aber eignet sich die Nacht, vor allem der frühe Morgen, zu Gesprächen mit den intimen Vertrauten, die ja in einer Herberge vereinigt sind, während das Volk doch schwerlich in der Nacht zusammengetrommelt werden kann. Man sieht, daß

die Zeitbestimmung τῇ ἐπιούσῃ νυκτί von einer andern Erzählung achtlos stehengeblieben ist.

Nun hatte das intime Gespräch sich um die Frage betreffs der Wirklichkeit der Wundertaten des Simon gedreht, denn diese schienen dem Nicetas in gleicher Linie mit den Wundertaten des Moses in Ägypten zu liegen und darum nicht per phantasiam geschehen, so daß jene nicht zu tadeln wären, die dem Simon anhangen. Daraufhin hatte Petrus die judenchristliche Lehre von den Syzygien vorgetragen (R 3, 61). Diese Lehre klingt noch in H 3, 59 durch in den Worten des Petrus: προλαβοῦσα ἡ κακία τῷ τῆς συζυγίας νόμῳ προαπέστειλεν Σίμωνα[1]. Und als nun die Kunde von dem Entweichen des Simon kommt, hält Petrus eine Ansprache an die versammelte Menge: Quia ergo ut ipsi audistis, Simon egressus est aures gentilium qui ad salutem vocati sunt praevenire, necesse est et me vestigia eius insequi, ut si quid forte ab illo disputatum fuerit, corrigatur a nobis . . . ut ergo et vos magis ac magis in veritate firmemini et gentes quae ad salutem vocantur non usquequaque possint nequitia Simonis praeveniri, cogitavi Zacchaeum vobis ordinare pastorem, ego vero ipse tres vobiscum permanere menses et ita proficisci ad gentes, ne amplius morantibus nobis et sceleribus Simonis usquequaque grassantibus insanabiles fiant. Als das versammelte Volk ob der Kunde seiner Abreise zu weinen anfängt, bricht auch Petrus in Tränen aus und im Aufblick zum Himmel spricht er also: Tibi deus qui coelum terramque fecisti et omnia quae in eis sunt, precem supplicem fundimus, ut confugientes ad te in tribulatione sua soleris; propter affectum enim quem habent erga te, diligunt me, qui veritatem tuam adnunciavi eis. Propter quod miserationis tuae dextera custodi eos, non enim Zacchaeus nec alius quisquam hominum custos esse eis idoneus potest. Haec autem et his similia cum dixisset Petrus, manibus superpositis Zacchaeo oravit, ut inculpabiliter episcopatus sui servaret officium. Post haec duodecim presbyteros ordinavit et diaconos quatuor et ait: Zacchaeum hunc vobis ordinavi episcopum, sciens eum timorem dei habere et eruditum esse in scripturis, quem quasi Christi locum servantem honorare debetis,

1 Vgl. H 2, 17: ταύτῃ τῇ τάξει ἀκολουθοῦντα δυνατὸν ἦν νοεῖν τίνος ἐστὶν Σίμων, ὁ πρὸ ἐμοῦ εἰς τὰ ἔθνη πρῶτος ἐλθών, καὶ τίνος ὢν τυγχάνω, ὁ μετ᾽ ἐκεῖνον ἐληλυθώς.

obedientes ei ad salutem vestram et scientes, quod sive honor sive iniuria quae ei defertur, ad Christum redundat et a Christo ad deum. Audite ergo eum attentius et ab ipso suscipite doctrinam fidei, monita autem vitae a presbyteris, a diaconibus vero ordinem disciplinae. Viduarum religiosam curam agite, pupillos enixius iuvate, pauperibus misericordiam facite, iuvenes pudicitiam docete, et ut breviter totum dicam, alterutrum vos in quibus res poposcerit sustentate. Deum colite qui creavit coelum et terram, Christo credite, invicem diligite, misericordes estote ad omnes, non verbo solo sed et opere et rebus implete caritatem (R 3, 66).

Darauf werden die Zuhörer aufgefordert, ihre Namen dem Zacchaeus anzugeben, so weit sie zur Übernahme der Taufe gewillt sind, um von ihm die mysteria regni coelorum zu hören. Zur Vorbereitung soll der Betreffende sich häufigem Fasten unterziehen und sich selbst in allem prüfen, damit er nach Verlauf von 3 Monaten die Taufe empfangen kann. Der Taufakt selbst soll in fließendem Wasser erfolgen, mit Anrufung der heiligen Dreieinigkeit, unter Salbung mit konsekriertem Öl, um nach dieser Zeremonie von den heiligen Abendmahlselementen zu kosten (R 3, 67). Nach dieser Unterweisung de ratione baptismi entläßt Petrus das Volk und begibt sich in seine Herberge, wo er seine 12 intimsten Anhänger um sich versammelt und eine ähnliche Rede an sie hält, wie vorher an das Volk, in Motivierung seiner Nachfolge des Simon. Er trifft weitere Anordnungen, um, da Zacchaeus als ordinierter Bischof aus dem Kreise ausgeschieden ist und Clemens nebst Nicetas und Aquila bei ihm ständig verbleiben sollen, Ersatzmänner zur Auffüllung der Zwölfzahl auszuwählen (H 3, 68). Diese Zwölfe sollen am folgenden Tage zu den Heiden ausziehen und den Spuren des Simon folgen, um ihm von dessen Treiben zu berichten (H 3, 69. 70). Inzwischen liegt Petrus dem Amte des Disputierens und Dozierens ob und nach Ablauf der 3 Monate werden am dies festus über Zehntausend getauft (R 3, 72). In jenen Tagen trifft auch ein Brief von den Vorboten ein, in qua Simonis scelera continebantur, quomodo per civitates deciperet turbas et Petrum per singula laceraret, ut cum forte advenisset, nullus ei accomodaret auditum (R 3, 73). Nach Verlesung dieses Briefes tritt Petrus die Reise von Caesarea an (R 3, 74).

Die Erzählung in R nimmt — das wird wohl niemand leugnen — ihren ruhigen Fortgang; nirgends erblicken wir eine Fuge, die zu Anstößen Anlaß gäbe, während man bei H auf Schritt und Tritt auf unmögliche Situationen und auf zerrissene Zusammenhänge stößt. Ich habe bereits auf die aus Tyrus eingetroffenen Vorboten hingewiesen, die ganz in der Luft schweben. Erst aus R erfahren wir, daß zwölf Vorboten ausgesandt sind, die aber nicht persönlich ihren Bericht dem Petrus abstatten, sondern brieflich, wie R nach der Grundschrift überliefert. Daß auch dem H diese zwölf Vorboten nicht unbekannt waren, zeigt deutlich H 8, 3, wo diese Zwölf seelenvergnügt in Tripolis auftauchen, indem sie zum ersten Male wieder mit Petrus zusammentreffen. In ihrem Briefe hatten sie bereits den Aufenthalt des Simon in Tripolis angekündigt (R 3, 73), dementsprechend Petrus sein Winterquartier daselbst bestimmt hatte (R 3, 74). Zu dieser Verschiebung sieht sich der Homilist genötigt, da er ein großes Sonderstück für den Schauplatz in Tyrus eingeschoben hatte, wie ich später noch weiter ausführen werde, und dazu drei andere Vorboten, nämlich Clemens, Aquila und Nicetas von Caesarea hatte voraufgehen lassen. Auch in der Zeit läßt der Homilist eine Verkürzung eintreten, indem Petrus seinen Aufenthalt in Caesarea nach der Ordination des Zacchaeus nur noch auf 10 Tage beschränkt, um nach drei Tagen mit der Taufe zu beginnen und nach sieben Tagen selbst den Vorboten zu folgen, während nach R der Aufenthalt nach der Ordination auf 3 Monate bestimmt ist und am Schluß die Massentaufe stattfindet. In H dagegen folgt der Aufforderung zur Taufanmeldung der Beginn des Fastens vom nächsten Tage an auf dem Fuße und demzufolge auch die Taufe selbst schon vom dritten Tage an. Das kann unmöglich die ursprüngliche Darstellung gewesen sein. Und über der Ordination des Bischofs hat der Homilist ganz die Einsetzung von Presbytern und Diakonen vergessen, wie es doch sonst die Praxis des Apostels gewesen ist (R 6, 15 für Tripolis; R 10, 68 für Laodicea)[1].

1 Es ist bezeichnend, daß überall in den Städten, die der Homilist selbst eingehend behandelt, er aus der Zahl der begleitenden Presbyter den Petrus die Bischöfe ernennen läßt, ohne die beiden andern hierarchischen Glieder der Kirche zu erwähnen, so in Tyrus

Wenn wir nun hier überall bei H eine Verkürzung des Stoffes konstatieren können, wie ist demgegenüber das Plus in der Darstellung der Ordination des Zacchaeus zu erklären? Gegenüber dem einen Kapitel in R stehen hier abgesehen von den einleitenden Worten zehn Kapitel in H. Vielleicht könnte R absichtlich verkürzt haben, aber ich sehe keinen genügenden Grund zu dieser Unterlassung, zumal da eine solche Ordination für seine Leser einen großen Reiz gehabt haben müßte[1]. Oder hat vielleicht R bereits die Dublette mit der Ordination des Clemens in Rom erkannt und zu dessen Ehren die Ordination des Zacchaeus nur skizziert? Auch das will wenig plausibel erscheinen.

Dann bleibt nur noch übrig, einmal nachzuprüfen, ob bei dem Homilisten neben einzelnen Verkürzungen, die offen zu Tage liegen und mit bestimmten Abänderungen der Komposition zusammenhängen, auch Erweiterungen des Textes begründet waren. Und schon die Aufstellung dieser Möglichkeit ergibt eine bejahende Antwort. Denn gerade an der Stelle,

---

(7, 5), in Sidon (7, 8), in Beryt (7, 12). Nun erst verstehen wir, weshalb auch in Caesarea die Nomination von Presbytern und Diakonen fehlt. Für Tripolis (H 11, 36) stimmt H mit R, aber wieder nicht für Laodicea (H 20, 23).

1 In R ist die Handlung ganz logisch: zunächst die Weihe des Zacchaeus unter Gebet für die unbescholtene Amtsführung des Ordinierten, darauf Ordination der 12 Presbyter und vier Diakonen mit Anrede an die Gemeinde. Ohne Zweifel sind in dieser Ermahnung Gedanken aus der Ordination des Clemens verwertet, so z. B. der Gedanke, daß die Ehrenbezeugung wie die Frechheit gegen den Bischof sich auf Christus übertrage und von Christus auf Gott. In Ep. Cl. c.2: αὐτοῦ οὖν ἀκούσατε ὡς γνόντες ὅτι ὁ τὸν τῆς ἀληθείας προκαθεζόμενον λυπῶν εἰς Χριστὸν ἁμαρτάνει καὶ τὸν πατέρα τῶν ὅλων παροργίζει. In H 3. 70 heißt es: πλὴν τοῦ ἐπισκόπου ὑμῶν ἀκούετε καὶ τιμὴν πᾶσαν αὐτῷ ἀπονέμοντες μὴ κάμητε, εἰδότες ὅτι προφάσει τῇ πρὸς αὐτὸν εἰς Χριστὸν φέρεται ἀπὸ δὲ Χριστοῦ εἰς θεὸν ἀναφέρεται, aber in einer Variante hören wir H 3, 66: διὸ ἤτοι τιμὴ ἢ ὕβρις τοῦ προκαθεζομένου εἰς Χριστὸν φέρεται, ἀπὸ δὲ Χριστοῦ εἰς τὸν θεὸν ἀναφέρεται . . . . . ὅτι ὃς ἂν σοι κελεύσαντι ἀπειθήσῃ, Χριστῷ ἀπειθεῖ, Χριστῷ δὲ ἀπειθήσας θεὸν παροργίζει. Und nun stelle man dazu R 3, 66: scientes, quod sive honor sive iniuria quae ei defertur ad Christum redundat et a Christo ad deum. Offensichtlich hat H beide Stellen kombiniert, aus der Grundschrift entnahm er den Satz bei R: τιμὴ ἢ ὕβρις usw. und aus dem Clemensbrief das Stichwort παροργίζει.

wo die Erweiterung vorliegt, ist der Schnittpunkt, wo der Homilist die Disputationsmassen von Caesarea herausgehoben hat. Dort entstand eine große Lücke, die natürlich dem Homilisten den Gedanken nahe legte, die Lücke auszufüllen. Und wie von selbst bot sich ihm der Stoff dar; er brauchte nur die Ordination des Zacchaeus nach der Ordination des Clemens umzugestalten und schon war ein Loch gestopft. Daß er damit eine Dublette schwersten Anstoßes schuf, machte ihm, der sich noch ganz andere Eingriffe erlaubte, keine große Kopfschmerzen; am wenigsten hat er auf uns Gelehrte Rücksicht genommen.

Aber ist nun wirklich der Clemensbrief das Original und der Homilist der Plagiator? Ich bin bereits oben auf die Gegenargumente von Waitz eingegangen und habe die einzelnen widerlegt[1]. Die Nachahmung erblicke ich zunächst in der äußeren Formgebung. In liturgischer Weise richtet der Ordinierende im Namen aller Anwesenden die Bitte an Gott, die Wahl auf den Würdigen unter ihnen zu lenken. Es folgt die Aufzählung der für das Bischofsamt verlangten Eigenschaften τίς ἄρα ὁρισθήσεται; und die Aufstellung eines einzigen Kandidaten mit den Gründen für den monarchischen Episkopat. Als einzig Würdiger erscheint Zacchaeus, dessen Meriten: πρὸς ὃν καὶ ὁ κύριος ἡμῶν εἰσιὼν ἀνεπαύσατο, τοῦ σώζεσθαι κρίνας ἄξιον εἶναι (H 3, 63) und an zweiter Stelle: σὺ γὰρ καὶ τῷ κυρίῳ συνῆς καὶ τὰς θαυμασίους πράξεις ἱστορήσας καὶ διοίκησιν ἐκκλησίας μεμάθηκας (H 3, 65). Hier ist die Nachahmung evident, wenn es Ep. Cl. c. 3 heißt: δὸς δὲ τὸν κρείττονα, ὅς ἐμοὶ σοῦ πλέον συνώδευσεν καὶ τῶν λόγων ἐπήκουσεν καὶ τὴν διοίκησιν τῆς ἐκκλησίας ἐκμεμάθηκεν[2]. Von einem Begleiter des Petrus konnte man wohl das Kennenlernen der Kirchenregierung mit einem Schein des Rechtes behaupten, aber mit welchem Rechte bei dem Herrn, der doch noch gar keine Kirche gegründet hatte! Seltsam in H 3, 63 ist die Vorstellung, daß schon jetzt Petrus die Hand dem Zacchaeus aufgelegt und zum Niedersetzen auf seine καθέδρα gezwungen hat, denn bis jetzt haben wir von dem Vorhandensein einer καθέδρα in Caesarea nichts

1 s. oben S. 101 ff.

2 An früherer Stelle heißt es: ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν, τῷ ἀπ᾽ ἀρχῆς μοι μέχρι τοῦ τέλους συνοδεύσαντι καὶ οὕτως πασῶν μου τῶν ὁμιλιῶν ἐπακούσαντι.

gehört, andererseits findet doch die Handauflegung erst am Schlusse statt, wie es richtig in Ep. Cl. c. 19 dargestellt ist: καὶ ταῦτα εἰπὼν ἐν μέσῳ ἐπὶ πάντων μοι τὰς χεῖρας ἐπιθεὶς εἰς τὴν αὐτοῦ καθέδραν καθεσθῆναί με ἐδυσώπησεν. Und auch in H 3, 72 findet richtigerweise die Handauflegung bei der Weihe statt[1], hier aber wieder wie zu Anfang mit einsm liturgischem Gebet, das ohne Zweifel dem damaligen Kirchenbrauch entnommen ist: Δέσποτα καὶ κύριε τῶν ὅλων, ὁ πατὴρ καὶ θεός, σὺ διαφύλαξον ποιμένα μετὰ ποίμνης. σὺ ἡ πρόφασις, σὺ ἡ δύναμις. ἡμεῖς τὸ βοηθούμενον, σὺ ὁ βοηθός, ὁ ἰατρός, ὁ σωτήρ, τὸ τεῖχος, ἡ ζωή, ἡ ἐλπίς, ἡ καταφυγή, ἡ χαρά, ἡ προσδοκία, ἡ ἀνάπαυσις, (συνελὼν ἐρῶ) σὺ ἡμῖν τὰ πάντα. πρὸς αἰώνιον ὕπαρξιν σωτηρίας συνέργησον, ῥῦσαι, φύλαξον. πάντα δύνασαι. σὺ γὰρ ἄρχων ἀρχόντων καὶ κύριος κυρίων, δεσπότης βασιλέων. σὺ δὸς ἐξουσίαν τῷ προκαθεζομένῳ λύειν ἃ δεῖ λύειν καὶ δεσμεῖν ἃ δεῖ δεσμεῖν. σὺ σόφισον. σὺ ὡς δι᾽ ὀργάνου δι᾽ αὐτοῦ τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Χριστοῦ σου ὡς καλὴν νύμφην διαφύλαξον. σοῦ γάρ ἐστιν δόξα αἰώνιος, ὕμνος πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος εἰς τοὺς σύμπαντας αἰῶνας. ἀμήν. Das stammt nun sicherlich nicht aus dem Clemensbriefe, sondern kann der Homilist als sein Eigentum reklamieren. Denn der Homilist ist niemals ein bloßer Nachtreter gewesen; sein beweglicher Geist sucht eigene Gedanken zu prägen und das Ganze zeitgemäßer zu gestalten. So hat man für die spätere Entstehung des Clemensbriefes angeführt, daß in H unter Hinweis auf die politische und göttliche Monarchie die Notwendigkeit des monarchischen Episkopats ausdrücklich begründet wird (H 3, 61. 62), während Ep. Cl. den monarchischen Episkopat als etwas selbstverständliches voraussetze. Aber konnte der Homilist nicht umgekehrt dieses Moment von seinem Standpunkt vermissen! Und außerdem steht diese Erörterung gerade in dem Abschnitte H 3, 60—63, den der Homilist eingefügt hat; das erkennt man schon daran, daß hier dieselben beiden Zitate, nämlich Matth. 24, 45 und 25, 27. 30 vorkommen, wie im Paralleltexte (H 3, 64. 65) zu Ep. Cl. Man redet so viel von dem späteren Charakter der Ep. Cl., aber wie steht es denn mit der ganz singulären Wertung der σωφροσύνη bei den

1 Hier fehlt die Erwähnung καθέδρα, wo sie eigentlich am Platze gewesen wäre.

Heiden (c. 7), von den πρωτεῖα und δευτερεῖα! Davon weiß der Homilist uns nichts zu berichten, da er diesen Standpunkt überhaupt nicht mehr verstanden hat, wie überhaupt bei ihm die σωφροσύνη im Gegensatz zur μοιχεία und πορνεία nicht mehr die gleiche Bedeutung hat wie in Ep. Cl., wenn er auch den gleichen rigoristischen Standpunkt vertritt. Hat Waitz hier den Verfasser mißverstanden, so kann ich auf der andern Seite ihm den Vorwurf nicht ersparen, hier wie auch sonst sehr flüchtig gearbeitet zu haben. So behauptet er S. 65, in H werde die Fürsorge für Verhütung der μοιχεία und πορνεία noch als Sache der Gemeinde hingestellt, während sie nach Ep. Cl. Sache der Presbyter sei. Waitz muß den Text nicht mit Sorgfalt gelesen haben: εἰ δὲ κρίνεσθαι θέλουσιν (sc. ἀδελφοί) περὶ ὧν ἀδικοῦνται, ἐπὶ τῶν πρεσβυτέρων συμβιβαζέσθωσαν[1]· τὸν δὲ συμβιβασμὸν οἱ πρεσβύτεροι τῷ ἐπισκόπῳ προσαναφερέτωσαν (H 3, 67). Und nun fährt der Text im nächsten Kapitel fort: νέων δὲ μὴ μόνον κατεπειγέτωσαν τοὺς γάμους, ἀλλὰ καὶ τῶν προβεβηκότων, μήπως ζέουσα ἡ ὄρεξις προφάσει πορνείας ἢ μοιχείας λοιμὸν προσενέγκῃ τῇ ἐκκλησίᾳ. W. hat nicht bemerkt, daß das Subjekt zu κατεπειγέτωσαν die Presbyter im vorigen Kapitel sind. Dann stimmt alles. Und gleich ein zweites Beispiel: Nach W. kennt Ep. Cl. ein besonderes Amt der Katecheten, H nicht. Aber stehen nicht die κατηχηταί in der Liste der kirchlichen Hierarchie zwischen den Presbytern und den Diakonen? Und zeigt diese Einordnung nicht deutlich, daß der Homilist dieses Amt als selbständiges garnicht mehr kennt und eben deswegen die Anreden an die Katecheten als archaistisch einfach ausgelassen hat (Ep. Cl. c. 13. 14. 15)? Kann man besser sein Epigonentum dokumentieren? Ganz unverständlich ist mir die weitere Behauptung, daß jener Bericht in Ep. Cl. eine jüngere Stufe der kirchlichen Entwicklung gegenüber H und R darstelle: „Während nämlich der römische Bischof (H 3, 60ff.) — soll wohl heißen ‚der caesareensische Bischof‘!! — als der Nachfolger des Apostels Petrus bezeichnet und seine ἐξουσία dahin bestimmt wird, daß er nicht wie οἱ ἄρχοντες herrschen, sondern wie ein Diener dienen soll (H 3, 64), wird er Ep. Cl. auch als

1 Vgl. Ep. Cl. 10: οἱ πράγματα ἔχοντες ἀδελφοὶ ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων συμβιβαζέσθωσαν.

Nachfolger des Petrus, dieser jedoch mit dem Attribut des ersten unter den Aposteln, des Grundsteins der Kirche bezeichnet und seine ἐξουσία auf Grund von dem Wort des Herrn an Petrus Matth. 16, 19 als die von Petrus ihm übertragene ἐξουσία τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν und zwar 2mal, c. 2 und c. 6, bezeichnet und ausdrücklich als der κανὼν τῆς ἐκκλησίας bezeichnet". Ohne Zweifel übergibt Petrus dem Clemens die Binde- und Lösegewalt kraft eigener Machtvollkommenheit, das liegt aber auf derselben Linie, wie die von ihm ausgeübte Ordinationsgewalt. Und wiederum ist es bezeichnend, daß von dem Vorrange des Petrus unter den Aposteln auf Grund von Matth. 16, 19 so wenig Aufhebens gemacht wird, wie man es bei Petrus als römischem Bischof nicht erwartet; Petrus bezeichnet sich nur als πρεσβευτὴς τῆς ἀληθείας ὃ ἂν δήσῃ ἐπὶ γῆς, δέδεται καὶ ἐν οὐρανῷ, ὃ δ᾽ ἂν λύσῃ, λέλυται. Gewiß ist im Zusammenhang mit dieser Gewalt von Clemens als einem Kenner des κανὼν τῆς ἐκκλησίας die Rede, auch c. 19 heißt es, daß Jacobus beruhigt sein wird, wenn er hört, daß nach Petrus einem οὐκ ἀμαθὴς ἀνὴρ καὶ ζωοποιοὺς λόγους ἀγνοῶν καὶ ἐκκλησίας κανόνα οὐκ εἰδώς die Kathedra des Lehrenden anvertraut ist. Aber das ist doch noch nicht ein Zeichen jüngeren Alters! In dem alten Petrusbriefe hören wir von ὁμόεθνοι, welche den κανὼν τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας bewahren (Ep. Pet. 1), von einem παραδοθεὶς κανών (ibid. c. 1) und von einem κανὼν τῆς ἀληθείας (ibid. c. 3). Um 230 konnte man m. E. bereits von einem κανὼν τῆς ἐκκλησίας reden[1]. Und m. E. zeigt umgekehrt H eine jüngere Stufe, wenn in dem liturgischen Gebet von Gott die Macht der Löse- und Bindegewalt für den neuen Bischof erfleht wird. Und nicht zuletzt H 3, 70 die Einfügung der καθέδρα Μωϋσέως mit dem Zusatz κἂν οἱ προκαθεζόμενοι ἁμαρτωλοὶ νομίζωνται, die die Frage nach der Qualität der Amtsträger berührt. Waitz wie seine Vorgänger sprechen immer von jüngeren Elementen in der Ep. Cl., über die vorhandenen Indizien für den älteren Standpunkt gehen sie mit Stillschweigen hinweg. Da redet Petrus von einer κοινὴ τῶν ἁλῶν μετάληψις und fährt fort: διὸ σπουδάζετε πυκνότερον συνέστιοι ἀλλήλων γίνεσθαι

[1] In H 2, 16ff. wird der λόγος τοῦ προφητικοῦ κανόνος geschildert, 2, 18. 33 ein κανὼν τῆς συζυγίας genannt.

ὡς δύνασθε. Den gleichen Gedanken finden wir auch H 3, 69: πρὸ πάντων (εἰ καὶ δεῖ ὑμῖν λέγειν) συνεχέστερον συνέρχεσθε, εἴθε καθ' ὥραν, ἐπεί γε ἐν ταῖς νενομισμέναις τῆς συνόδου ἡμέραις, aber von der Aufforderung zur μετάληψις τῶν ἁλῶν ist hier keine Rede, da dies der damaligen christlichen Abendmahlsfeier nicht entsprach, wohl aber ist dies charakteristisch für die judenchristliche Praxis (vgl. Contest. 4: καὶ μετὰ τοῦτο ἄρτου καὶ ἅλατος μετὰ τοῦ παραδιδόντος μεταλαβέτω), indem man in den Clementinen Brot und Salz als Elemente der Eucharistie, aber auch bei der Mahlzeit genoß; vgl. ἁλῶν μεταλαβεῖν H 4, 6; 6, 26; 11, 34; 13, 8. 11; 14, 1 (τὸν ἄρτον ἐπ' εὐχαριστίας κλάσας καὶ ἐπιθεὶς ἅλας); 14, 8; 15, 11; 19, 25; 20, 16. Das ist die ἁλῶν κοινωνία (H 14, 8), von der der Ungetaufte ausgeschlossen ist. Und nun eine neue Überraschung! In H 3, 69 lesen wir weiter: ἐὰν γὰρ τοῦτο ποιῆτε, d. h. häufig zusammenkommt, ἐντὸς τειχῶν ἀσυλίας ἐστέ. Die Kirche ist also eine Asylstätte! Das kann doch erst seit der staatlichen Anerkennung des Christentums geschehen sein, wo der Staat der Kirche das Asylrecht verliehen hatte. Deutlicher kann der jüngere Charakter von H 3, 60ff. nicht aufgezeigt werden.

Ich eile zum Schluß: Meiner sicheren Überzeugung nach hat der Homilist den Passus über die Ordination des Clemens im Clemensbriefe für seine Neubearbeitung der Ordination des Zacchaeus benutzt und in die durch seine Manipulationen entstandene Lücke eingesetzt. In das rechte Licht wird aber diese meine These erst treten, wenn wir zu seinem kühnsten Unterfangen gelangen, das in der Versetzung der Appiondisputationen nach Tyrus besteht.

V. Die philosophischen Disputationen zu Laodicea.

Nach den Angaben von H 14, 1 ff. fordert Petrus die drei Brüder Faustinus, Faustinianus und Clemens nebst den οἰκεῖοι auf, ihn in aller Frühe an den Meeresstrand zu begleiten, um an einem schattigen Platze des Meeres die Taufe an ihrer Mutter Mattidia vorzunehmen. Petrus führt den Taufakt zwischen Felsriffen an einem windstillen und reinen Platze aus. Es müssen aber noch andere Frauen bei diesem Akte zugegen gewesen sein, da es heißt: ἡμεῖς δὲ οἱ ἀδελφοί, τῶν γυναικῶν χάριν[1] ἅμα ἀδελφῷ καὶ ἄλλοις τισὶν ὑποχωρήσαντες καὶ λουσάμενοι, ἐλθόντες ἔπειτα τὰς γυναῖκας παρελάβομεν.

Danach haben sich die Männer, abgesehen von dem Taufvater Petrus, von dem Taufakte ferngehalten und gebadet, und sind nach Vollzug der Taufe zum Empfange der Frauen zurückgekehrt. Darauf sind alle zusammen an einen einsamen Ort zum Beten gegangen. Dann schickte Petrus die Frauen um der Menge willen voraus, und zwar auf einem andern Wege in die Herberge, und erlaubte es den Söhnen allein, die Mutter und die Frauen zu begleiten. In der Herberge erwarteten sie den Petrus unter gegenseitigen Gesprächen, der auch nach geraumer Zeit kam und in Gegenwart der ganzen Familie der Getauften

1 Da es sich um die Taufe einer Frau handelt, die nackt in das Wasser hinabsteigen mußte, ist den Männern der Zutritt verboten, sondern als Teilnehmer sind nur Frauen zugelassen. Nach der syrischen Didaskalia wird die Frau von einer Diakonisse mit dem Salbungsöl gesalbt, im übrigen findet nur eine Salbung des Hauptes unter Handauflegung durch den Liturgen statt. Beim Fehlen einer Frau oder Diakonisse muß der Täufer den weiblichen Täufling salben (s. Ausgabe von Achelis und Flemming S. 85). Die Taufe selbst wird stets von einem männlichen Kleriker vollzogen. Diese Praxis will hier der Homilist in den Text eintragen, denn in der Grundschrift stand dies sicherlich nicht.

das heilige Abendmahl zuerteilte, dem ein gemeinsames Mahl sich anschloß (H 14, 1). Darauf sieht Petrus die Menge Volks, die anscheinend zurückgeblieben, zu der Herberge kommen und schickt sich zur Rede an, indem er die Familienglieder zum Beisitze auffordert. Zunächst macht er letzteren begreiflich, aus welchem Grunde er sie nach vollzogener Taufe vorausgeschickt und weshalb seine eigene Ankunft sich verzögert habe. Als Grund gibt er folgenden an: ἅμα τῷ ὑμᾶς ἀποστῆναι, γέρων συνεισῆει ἐργάτης, περιέργως κλέπτων ἑαυτόν, προκατασκοπήσας (ὡς αὐτὸς ὕστερον ὡμολόγει) πρὸς τὸ ἰδεῖν τί ἂν πράττοιμεν εἰς τὸν σκεπινὸν τόπον εἰσελθόντες, λάθρα ἐκβὰς ἠκολούθησεν. Der Greis in Arbeiterkleidung bemerkt weiter: θαλάσσῃ ὑμᾶς λελουμένους εἰς τὸν ἀπόκρυφον τόπον ὑποχωρήσαντας ἰδών, προσελθὼν λάθρα κατεσκόπουν τὸ τί ἂν ἐν κρυφαίῳ εἰσιόντες πράττοιτε, καὶ ἐπειδὴ εὐχομένους εἶδον, ὑπεχώρησα· ἐλεήσας δὲ ὑμᾶς ἀνέμεινα, ὅπως ἐξιοῦσιν προσομιλήσας πείσω μὴ ἀπατᾶσθαι (H 14, 3). Gegenüber dem Irrwahn des Gebetes lautet sein Glaubensbekenntnis: οὔτε γὰρ θεός ἐστιν οὔτε πρόνοια, ἀλλὰ γενέσει τὰ πάντα, ὑπόκειται, ὡς ἐγὼ ἐφ' οἷς πέπονθα πεπληροφόρημαι, ἐκ πολλοῦ ἀκριβῶν τὸ μάθημα . . . εἴτε γὰρ εὔχῃ εἴτε μή, τὰ ἐκ τῆς γενέσεως πάσχειν ἀνάγκην ἔχεις· εἰ γὰρ εὐχαί τι ἐδύναντο ἢ τὸ εὖ ποιεῖν, αὐτὸς ἂν ἐν τοῖς κρείττοσιν ἤμην . . . ἐν πολλῇ βίου ποτὲ ὢν περιουσίᾳ, πολλὰ καὶ θεοῖς ἔθυον καὶ δεομένοις παρεῖχον, καὶ ὅμως εὐχόμενός τε καὶ εὐσεβῶν τὴν πεπρωμένην ἐκφυγεῖν οὐκ ἠδυνήθην. Der Greis behauptet also, durch eigene Lebenserfahrung zu dieser Anschauung über den Wert des Gottesglaubens und der frommen Handlungen[1] gekommen zu sein, will aber dem fragenden Petrus sein Schicksal zunächst nicht offenbaren, vielmehr diesen zur Überzeugung bringen, ὅτι γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται. Petrus macht ihm folgenden Vorhalt: Εἰ γενέσει τὰ πάντα ὑπόκειται καὶ τοῦτο οὕτως ἔχειν πεπληροφόρησαι, σεαυτῷ ἐναντία νοῶν συμβουλεύεις. εἰ μὲν γὰρ παρὰ γένεσιν οὐ δυνατὸν οὐδὲ τὸ φρονεῖν, τί ματαιοπονεῖς συμβουλεύων γενέσθαι ὃ γενέσθαι ἀδύνατόν ἐστιν; ἀλλ' ἔτι μὴν εἰ γένεσις ὑφέστηκεν, μὴ σπεῦδε πείθειν ἐμὲ μὴ σέβειν τὸν καὶ τῶν ἄστρων δεσπότην, οὗ θέλοντος καὶ μὴ γενέσθαι τι,

1 Das sind die εὐποιΐαι der Heiden (H 11, 32—33), wie φιλανθρωπία und σωφροσύνη.

γενέσθαι δυνατόν. αἰεὶ γὰρ τὸ ὑποκείμενον τῷ ἡγουμένῳ πείθεσθαι ἀνάγκην ἔχει. τὸ μέντοι τοὺς νομιζομένους θεοὺς σέβειν, γενέσεως ἐπικρατούσης, περιττόν ἐστιν. οὔτε γὰρ παρὰ τὸ δοκοῦν τῇ πεπρωμένῃ τι γένεται οὔτε αὐτοί τι ποιεῖν δύνανται, τῇ καθόλου αὐτῶν ὑποκείμενοι γενέσει. εἰ γένεσις ἔστιν, ἀντίκειται τὸ μὴ πρῶτον ἄρχειν. ὑποκεῖσθαι οὐ δύναται ὡς ἀγένητον ἑαυτοῦ πρεσβύτερον μηδὲν ἔχον (H 14, 4). Während dieses Gesprächs hatte sich — so berichtet Petrus weiter — ein großer Haufe versammelt, und im Angesicht dieser Volksmenge bekennt Petrus folgendes: Er sowohl wie seine Stammessippschaft hätten von den Vorfahren die Gottesverehrung[1] überliefert erhalten und das Gebot empfangen, kein Gewicht auf die astrologische Wissenschaft zu legen. Deswegen wäre er ein Unkundiger in der Astrologie und könne die Lehre von der Genesis nicht auf Grund eigener Kenntnis widerlegen, dagegen wolle er auf andere Weise den Nachweis führen: ὅτι κατὰ πρόνοιαν διοικεῖται τὰ πράγματα καὶ ἕκαστος πρὸς ἃ πράττει τιμῆς ἢ κολάσεως τεύξεται, εἴτε νῦν εἴτε αὖθις, οὐθέν μοι διαφέρει, πλὴν ὅτι πάντως ἀπολαύσει ἕκαστος ὧν ἔπραξεν. ἡ δὲ ἀπόδειξις τοῦ μὴ εἶναι γένεσιν ἔστιν αὕτη. τῶν παρεστώτων εἴ τις ὀφθαλμῶν ἐστέρηται ἢ κυλλὴν τὴν χεῖρα ἔχει ἢ χωλὸν τὸν πόδα ἢ ἕτερόν τι περὶ σῶμα, ὃ ὑποστροφὴν πρὸς ἴασιν πάλιν οὐκ ἔχει καὶ παντὸς ἰατικοῦ ἐπαγγέλματος ἐκτός ἐστιν, ὃν οὐδὲ ἀστρολόγοι ἰᾶσθαι ἐπαγγέλλονται, ὅτι μὴ ἀπὸ τοῦ μακροῦ αἰῶνος τοιοῦτόν τι γέγονεν, ἐγὼ δὲ θεοῦ δεηθεὶς τὴν ἴασιν παράσχω, ὁπότε ἐκ γενέσεως κατόρθωσιν τὸ τοιοῦτο οὐδέποτε λαβεῖν ἠδυνήθη — τούτου οὕτως γενομένου οὐχ ἁμαρτάνουσιν οἱ τὸν πάντα δημιουργήσαντα θεὸν βλασφημοῦντες; . . . εἰ γὰρ πᾶσαι αἱ τῶν ἀνθρώπων ἁμαρτίαι καὶ ἀσέβειαι καὶ ἀσέλγειαι ἐξ ἀστέρων γίνονται, οἱ δὲ ἀστέρες ταῦτα ποιεῖν ὑπὸ θεοῦ ἐτάγησαν, ἵνα πάντων χαλεπῶν ἀποτελεστικοὶ γένωνται: αἱ πάντων ἁμαρτίαι εἰς αὐτὸν ἀναφέρονται, τὸν τὴν γένεσιν θέντα ἐν τοῖς ἀστροῖς (H 14, 5).

Aber der Greis vermeint, daß sein eigenes Wissen ihn an der vollen Zustimmung hindere. Er wäre nämlich ein Astrologe, und als er in Rom gelebt, wäre er mit einem Manne aus

1 Hier spricht Petrus als geborener Jude, wie er ja auch nach den Kerygmen Abraham, a quo nostrum Hebraeorum ducitur genus, einführt.

kaiserlichem Hause befreundet gewesen und hätte das Schicksal von ihm wie von seiner Gattin erforscht. Darnach wäre ihr Horoskop gewesen: ποιοῦν μοιχάδας, ἰδίων δούλων ἐρώσας καὶ ἐπὶ ξένης ἐν ὕδασιν θνησκούσας. Und das wäre auch prompt eingetroffen: die Frau wäre mit einem ihrer Sklaven geflohen und wäre im Meere ertrunken. Die Frau hätte nämlich einen Traum vorgeschützt und der arglose Mann hätte sie in Begleitung ihrer Mutter und Sklaven nach Athen behufs Erziehung der beiden Söhne geschickt, während der jüngste beim Vater zurückblieb. Da lange Zeit ohne Sendung eines Briefes verstrichen, und er auch oft nach Athen geschickt, hätte der Freund mit ihm eine Reise behufs Aufsuchung der Verschollenen angetreten; sie wären zu Schiff bis nach Seleucia in Syrien gelangt, aber kurz nach der Landung wäre jener gebrochenen Herzens gestorben, während er selbst nach Laodicea gelangt, wo er sich bis jetzt mühsam durch seiner Hände Arbeit ernähre (H 14, 6. 7). Petrus kommt zu der Erkenntnis — so erzählt er weiter —, daß jener Mann, dessen Tod der Greis mitgeteilt, ihr Vater gewesen wäre, aber er wollte ihm das Schicksal der übrigen Familienmitglieder nicht mitteilen, bis er diesen davon Mitteilung gemacht, nur hätte er sich nach den Namen der Frau und der drei Kinder erkundigt und die richtigen Namen erhalten. So hätte er dem Greise nur seine Herberge angezeigt, wie dieser ihm die seinige. Dann hätte er die Volksmenge entlassen und traurig gestimmt wäre er zu ihnen gekommen, um erst nach Beendigung der Mahlzeit Kunde von dem Tode des Vaters zu geben, denn vorher wollte er sie nicht geben, damit sie nicht am Tage der Taufe, der selbst für die Engel ein Freudentag sei, von Trauer besiegt würden.

Soweit die Erzählung des Petrus. Alle weinen, während Petrus sie auffordert, das Schicksal standhaft zu ertragen, zumal der Vater nicht erst heute, sondern schon längst gestorben. Mattidia bricht in lautes Wehklagen aus, aber plötzlich tritt der Greis ein, erkundigt sich nach der Ursache der Wehklage, blickt in das Gesicht der Frau und erkennt sie als seine Frau. Die Erkennungsszene endet mit der liebevollen Umarmung der Frau und der drei Söhne. Damit ist die Anagnorisis zum Abschluß gelangt, nachdem das letzte vermißte Glied und Haupt der Familie, dessen Tod man soeben betrauert, dem Leben

wiedergegeben ist (H 14, 8. 9). Petrus stellt an Faustus die Frage, ob er wirklich der Vermißte sei, und weshalb er denn vorher ihm sein Schicksal unter anderer Firma geschildert hätte; er erhält die Antwort, daß er nicht als Mitglied des kaiserlichen Hauses entdeckt werden wollte, da die kaiserlichen Beamten aus Konnivenz gegen den Kaiser ihn sicherlich mit dem Glanze früherer glücklicher Zeiten umgeben haben würden, dem er aus Kummer um den vermeintlichen Tod aller seiner Lieben aus dem Wege habe gehen wollen. Jetzt drängt Petrus ihn, seinen Irrtum betreffs seiner Ansicht über die Genesis auf Grund der jetzigen eigenen Lebenserfahrung einzugestehen, oder ob er bei seiner Ansicht verharren wolle. Faustus beruft sich auf seine Kenntnis der astrologischen Wissenschaft, speziell aber auf einen ihm befreundeten hochangesehenen ägyptischen Astrologen, Annubion, und fügt hinzu: Ἀνάγκη με πάντα τὰ ὑποτρέχοντά μου εἰς τὸν νοῦν ἐκτίθεσθαί σοι, ἵνα πρὸς αὐτὰ ἀκούων μανθάνειν ἔχω τοῖσδὲ τούτου ἐλέγχου. ἀλλὰ καὶ πολλὰ πταίειν οἶδα τοὺς ἀστρολόγους, πολλὰ δὲ καὶ ἀληθεύειν. ὑποπτεύω οὖν μήπως, ἃ μὲν ἀκριβοῦσιν, ἀληθεύουσιν, ἃ δὲ πταίουσιν, ἀμαθίᾳ πάσχουσιν, ὡς ὑπονοεῖν με τὸ μὲν μάθημα συνεστάναι, αὐτοὺς δὲ δι' ἀμαθίαν ψεύδεσθαι διὰ τὸ μὴ πάντας περὶ πάντων ἀκριβοῦν δύνασθαι. Und Petrus bemerkt: ἄπεχε μήπως περὶ ὧν ἀληθεύουσιν, ἐπιτυγχάνουσιν καὶ οὐχὶ ἀκριβοῦντες λέγουσιν. ἀνάγκη γὰρ πᾶσα ἐκ πολλῶν τῶν λεγομένων ἀποβαίνειν τινά. Faustus ist in Verlegenheit, wie man zu der festen Überzeugung kommen könne εἴτε συνέστηκεν τὸ κατὰ τὴν γένεσιν ἢ οὔ; Da springt Clemens in die Bresche, als die beiden andern schweigen, und bekennt sich als Kundiger der astrologischen Wissenschaft, daher er sich erbietet, in Gegenwart des Vaters mit Annubion disputieren zu wollen, dessen Anwesenheit aber von Petrus in Antiochia konstatiert wird, so daß diese Disputation bis auf die dortige Ankunft verschoben wird (H 14, 11. 12).

Überblickt man diese Darstellung bei H, so fällt sofort in die Augen, daß hier zwei Akte miteinander verknüpft sein müssen, die ursprünglich von einander getrennt waren, nämlich die Taufe der Mattidia und das Zusammentreffen des Petrus mit dem Greise. Schon die Worte zu Anfang ἡμεῖς δὲ οἱ ἀδελφοὶ τῶν γυναικῶν χάριν ἅμα ἀδελφῷ καὶ ἄλλοις τισὶν ὑποχωρήσαντες καὶ λουσάμενοι usw. zeigen im Hinblick auf den Eingang die Zusammenpressung zweier verschiedener Akte, die Taufe der

Mattidia durch Petrus in Gegenwart der Söhne und das Baden im Meere und das Beten an einem verborgenen Orte von seiten der Söhne mit Petrus; unverständlich ist der Ausdruck ἅμα ἀδελφῷ, da man in der Aufzählung Petrus vermißt; es muß eine Textverderbnis vorliegen. Andererseits konnten die Frauen beim Gebete der Männer nicht zugegen gewesen sein, obwohl es im Texte heißt: ἔπειτα τὰς γυναῖκας παρελάβομεν καὶ οὕτως... εὐχόμεθα, denn in diesem Falle hätte ja der Greis die Mattidia gesehen und auf den ersten Blick erkannt. Eine rechte Vorstellung gewinnt man aus den Worten des Homilisten nicht. Seltsamer Weise werden alle Personen des Anagnorismenromans entfernt, und nur Petrus allein trifft mit dem Greise zusammen, und doch redet letzterer den Petrus in der Mehrzahl an: θαλάσσῃ ὑμᾶς λελουμένους... ἰδών, ἐλεήσας δὲ ὑμᾶς ἀνέμεινα. Noch undurchsichtiger wird die Situation durch das Vorkommen des ὄχλος, denn διὰ τὸν ὄχλον sendet Petrus die Mutter mit den Frauen und den Söhnen auf einem Umwege in die Herberge voraus, und wiederum sieht Petrus τὸν ὄχλον εἰσεληλυθότα nach der Feier des Abendmahles mit der Getauften, und dieser Haufe wird Zuhörer bei dem Berichte des Petrus über sein Zusammentreffen mit dem Greise. Und noch nicht genug, ein πολὺς ὄχλος soll dem Gepräche selbst des Petrus mit dem Greise beigewohnt, und im Angesichte desselben will Petrus die Unterredung über die Genesis gehabt haben (H 14, 5). Und zum Schluß hat Petrus die ὄχλοι entlassen, um das Abendmahl im intimen Kreise der Familie zu feiern (H 14, 8). Demzufolge findet die Anagnorisis im engsten Kreise in der Herberge und nicht öffentlich vor versammeltem Volk statt. Das alles ist verworren; nur kann man daraus schließen, daß in der ursprünglichen Erzählung die Anwesenheit eines größeren Publikums eine Rolle gespielt haben muß und daß die Anagnorisis des Faustus nicht in der Herberge durch seinen Eintritt erfolgt ist. Die ganze Rührszene mit dem totgeglaubten Faustus riecht nach dramatischem Aufputz. Überhaupt klingt die Führung des Gespräches über die Genesis vor und nach der Wiedererkennung wenig plausibel, da sie den Zusammenhang zerreißt. Es ist ferner kaum glaublich, daß der Greis in dem Worte: μὴ οὖν ἀπατῶ, τέκνον, das in dem Berichte des Petrus steht (H 14, 3), an Petrus gedacht haben kann, vielmehr läßt dies erkennen, daß das Gespräch ursprünglich

mit einem der Söhne stattgefunden haben muß[1]. Und als Gegner des astrologischen Fatalismus muß Clemens aufgetreten sein, da er sich als Kenner in der Astrologie aufspielt und bereit ist, für seinen Vater gegen den mit ihm befreundeten und von ihm empfohlenen Astrologen Annubion aufzutreten. In Wahrheit war es in der Vorlage Faustus selbst, der mit seinem Sohne Clemens über die Genesis disputierte, da Faustus die Rolle des Annubion in der Grundschrift übernommen hatte. Das Gespräch über die Genesis wird in der Grundschrift einen breiten Raum eingenommen haben und muß vom Homilisten aus bestimmten Gründen auf ein Minimum reduziert worden sein. Mit Recht bemerkt Heintze S. 10: „Überall finden wir die Spuren einer höchst nachlässigen Komposition, bei der Taufe wie bei jener „Fiktion" des Faustus und der notwendig mit ihr verbundenen Anagnorisis, die alles Vorhergehende völlig ignoriert. Der Homilist hat diese ganze Partie nach seinem Geschmack umgemodelt und ist sich kaum seiner Flüchtigkeiten bewußt geworden. Für die Rekonstruktion der Grundschrift sind die Homilien nur insofern ergiebig, als dort etwas anderes gestanden haben muß. Hier können uns nur noch die Rekognitionen Aufschluß geben".

Nach R 7, 38 wird Mattidia auf Grund der ordo et ratio mysterii im Meere getauft und nach ihrer Rückkehr in das Hospitium mit allen mysteria religionis versehen. Dabei sind ihre drei Söhne zugegen und nehmen im Anschluß an die Eucharistiefeier die gemeinsame Mahlzeit ein. Bei dieser Gelegenheit hält Petrus seine Rede über die σωφροσύνη, die, wie ich oben ausgeführt, hier nur in Umrissen wiedergegeben ist. Von dem Greise hören wir nichts, deshalb konnte er auch die Mattidia nicht sehen. Erst am folgenden Tage geht nach R 8, 1 Petrus in der Frühe zusammen mit den drei Brüdern zum Hafen, um ein Bad im Meere zu nehmen. Darauf ziehen sie sich nach einem verborgenen Orte zum Gebete zurück. Hierbei sind sie von einem Greise in Arbeiterkleidung heimlich beobachtet, und bei ihrem Weggange tritt er grüßend an sie heran mit den Worten: Si non aegre accipitis et quasi curiosum

1 In R ist die Anrede an Faustus gemäß seinem Alter „pater" (vgl. R 8, 8), während er selbst seine jungen Gegner mit „fili" anredet.

me aut importunum notatis, velim vobiscum conferre sermonem, quia habens miserationem vestri sub specie veritatis errare vos nollem et habere metum de his quae non sunt; aut si putatis esse aliquid veri, tradite etiam mihi. Petrus nimmt die Herausforderung zur Disputation an, und so wiederholt der Greis den Grund seiner Anrede, die Clemens vorher referiert, in direkter Rede. Der Grund ist das lebhafte Bedauern über den Irrwahn des Gebetes: quia neque deus est neque cultus hic aliquis est neque providentia in mundo, sed fortuitus casus et genesis agunt omnia, sicut ego ex meipso manifestissime comperi in disciplina matheseos prae caeteris eruditus. Nolite ergo errare, sive enim oretis, sive non oretis, quod genesis vestra continet, hoc erit vobis (R 8, 2)[1]. Der Greis hat es von vornherein auf eine eingehende Disputation über die vorliegenden Probleme mit den ihm begegnenden Personen abgesehen, weshalb Petrus sich sofort nach einem für das Colloquium passenden Ort umsieht, den er in einem recessus quidam secretus iuxta portum findet. Aber zugleich taucht eine plurima multitudo auf, deren Gegenwart der Greis als beeinträchtlich für die Debatte betrachtet, aber von Petrus belehrt wird: hoc solum vereor, ne forte disputantibus nobis, cum palam facta fuerit veritas, tu verecundiam patiaris pro praesentia multitudinis cedere et adquiescere his quae vera dici intellexeris (R 8, 3). Der Greis versichert demgegenüber: Ego non ita stultus consenui, ut intelligens quod verum est, abnuam id ad vulgi gratiam. Ist damit eine günstige Atmosphäre für die Debatte geschaffen, so handelt es sich noch darum, die Technik für die Diskussion festzulegen, und es geschieht durch den Greis dergestalt, daß jeder Debatter einen bestimmten Satz als These für die Verteidigung formuliert. Der Greis stellt als Erster die These auf: Ego dico, non secundum dei providentiam gubernari mundum, quia multa in eo iniuste et inordinate geri videmus, sed genesim dico esse, quae omnia agit et continet (R 8, 4)[2]. Nun sollte

1 Diese Anrede findet sich fast wörtlich in H 14, 3, freilich als Bericht des Petrus, aber noch ist deutlich sichtbar, daß sie an eine Mehrzahl gerichtet war.

2 Der Ausdruck in H 14, 3: ὅτι γενέσει πάντα ὑπόκειται kommt näher der Formulierung des Nicetas: Definisti, pater, quod non per dei providentiam mundus regatur, s e d o m n i a g e n e s i s u b i a c e a n t, vel quae ad mores uniuscuiusque vel quae ad gesta pertinent.

man erwarten, daß Petrus vom christlichen Standpunkte die göttliche Vorsehung in der Weltregierung beweisen würde, aber Nicetas erbittet um seine Vertretung in dem Redekampfe mit der eigentümlichen Begründung: Homo enim dei est (sc. Petrus), plenus totius scientiae, quem ne graeca quidem eruditio, quia spiritu dei repletus est, quem nihil latet. Sed quia ipse de coelestibus loqui convenit, ego de his quae ad Graecorum loquacitatem pertinent, respondebo. Er weist dem Petrus die bescheidene Rolle eines Schiedsrichters zu: Postea vero quam a nobis Graecorum more fuerit disputatum atque ad id ventum, ut exitus nullus appareat, tunc ipse quasi scientia dei repletus, aperte et dilucide rerum nobis omnium patefaciet veritatem, ut non solum nos, sed et omnes qui praesto sunt auditores, viam veritatis agnoscant. Et ideo nunc ipse quasi arbiter sedeat, ut cum unus aliquis ex nobis cesserit, tunc ipse suscipiens indubitatam sententiam ferat.

Noch hat der hellenische Geist sich nicht mit dem christlichen vermählt, noch hat man ein Gefühl dafür, daß man einen Apostel nicht im Gewande eines griechischen Philosophen auftreten lassen könne. Denn wenn Nicetas als seine Gegenthese die „Definition" aufstellt: Ego dico providentia dei gubernari mundum[1], in his dumtaxat, quae gubernatione eius indigent. Unus et enim omnia tenens qui et mundum fecit, iustus deus, unicuique secundum gesta sua quandoque redditurus (R 8, 6), so klingt das Bekenntnis zum Monotheismus, der in Gott den Weltschöpfer und den gerechten Richter je nach den Taten der Menschen verehrt, im Grunde christlich, aber die Ausführungen über die „Weltentstehung", d. h. ob die Welt ungeworden oder geworden, in letzterem Falle, ob durch sich selbst oder durch einen andern bzw. durch die Vorsehung (R 8, 9—18)[2], und speziell die Diskussion über die „Vorsehung", (R 8, 20—33) verraten einen ganz andern Geist. Denn wir

---

1 Diese These stellt in H 15, 4 Petrus auf: ἐγὼ δὲ προνοίᾳ θεοῦ πάντα διοικεῖσθαι . . . λέγω.

2 In der Leugnung der providentia sieht er folgende Gefahren: frustra animus ad virtutem provocatur, frustra iustitia custoditur, quippe si non est qui iusto pro meritis aliquando restituat. Sed ne anima quidem ipsa immortalis videbitur, si eam post absolutionem corporis nullius providentiae excipiat dispensatio (R 8, 10).

hören hier Argumente, wie sie aus der Schule der Stoa entnommen sind; wir werden vertraut mit der vom Verfasser heftig bekämpften Atomenlehre des Epikur (R 8, 17—19) und werden belehrt über die mannigfachen Ansichten der griechischen Philosophen von ihren Anfängen bis zu Aristoteles (R 8, 15). Offensichtlich schöpft unser Autor aus einer bestimmten schriftlich fixierten Quelle, die dem Debatter Nicetas den ganzen Stoff in die Hände spielt[1]. Alles ist eingestellt auf eine Diskussion nach griechisch-philosophischem Muster.

1 Vgl. bei Heintze S. 52f. die Analyse der ersten Disputation; nur irrt er, wenn er verschiedene Quellen für die beiden Abschnitte annimmt. Die angeblichen Fugen liegen bei der Vorlage, auch sind Unstimmigkeiten bei der verkürzten Verarbeitung einer Quellenschrift nicht zu vermeiden. Dazu kommt, daß der rein griechisch-heidnische Charakter bei einem Autor von anderer Weltanschauung gar nicht aufrecht erhalten werden kann; das „de coelestibus" muß unwillkürlich hervortreten, z. B. wenn die Schöpfung aus dem Nichts gestreift wird (R 8, 16: in hoc [sc. exemplo] originis suae qua ex nihilo facta sunt (elementa), produntur indicia) oder das Bekenntnis des Nicetas zum Weltschöpfer verbunden mit dem Gedanken der Weltvernichtung und des zukünftigen Weltgerichtes behufs Aufnahme der Würdigen in die in die Erscheinung getretene ewige unsichtbare Welt (R 8, 12: Ego vero mundum dico a deo factum et ab ipso quandoque esse solvendum, ut ille appereat qui aeternus est et ad hoc factus, ut semper sit et dignos se recipiat iudicio dei) — bezeichnend ist der Ausdruck R 8, 11: quasi et ab initio omnia fecerit deus et usque ad finem per singulos quosque providentiam gerat — oder der Gedanke an die Vergeltung der menschlichen Taten (R 8, 10: si non est qui iusto pro meritis aliquando restituat). Wenn Heintze S. 57. Anm. 2 die Stelle R 8, 11: et unicuique reddat pro actibus suis (sc. providentia) als Zusatz zu der stoischen Difinition der πρόνοια bezeichnet, sei es unseres Autors, sei es der Rekognitionen oder eines Abschreibers, so hat er nicht beachtet, daß Nicetas den gleichen Gedanken in seiner Definition zu Anfang R 8, 6 gegenüber dem Greise zum Ausdruck gebracht hat, also dies unlöslich mit dem Ganzen verbunden ist; daß es sich um einen „Zusatz" zu der griechischen Quelle handelt, wird dadurch nicht tangiert. Und wenn Heintze S. 58f. bemerkt, daß in dem zweiten Hauptteil der Disputation über die „Vorsehung" der erste Unterteil über die Genesis in R 8, 12 ziemlich nachlässig behandelt ist, und daraus schließt, daß dieser Unterteil nicht aus der Quelle stamme, da man sonst nicht gut begreifen würde, warum an dieser versteckten Stelle gegen den Fatalismus polemisiert wird, so hat dies seinen Grund darin, daß in der Quelle „Vorsehung" und „Genesis" miteinander enger verbunden waren. Sie sind erst

Am folgenden Tage tritt Aquila vor versammeltem Volke gegen den Greis in die Schranken, der als Rekapitulation[1] der Unterredung vom vorhergehenden Tage folgendes für die abwesenden Zuhörer aufstellt: Hic ergo fuit hesternae disputationis sensus, quod omnia quae videntur, quoniam certa mensura et arte formaque ac specie constant, sine dubio a sapiente virtute facta esse . . . ut rationis ipsius providentia mundus regatur etiamsi nobis ea quae geruntur in mundo, minus recte geri videantur. Consequitur autem, ut si creator omnium deus est ac mens, sit etiam iustus; quodsi iustus est, necessario iudicat; si iudicat, necesse est ut homines de suis actibus iudicentur, et si de actibus suis unusquisque iudicatur, erit ergo inter iustos et peccatores iustum quandoque discrimen[2] (R 8, 39). Nun tritt der Greis mit einer neuen These hervor: multa enim habeo, quae ostendam competenti mensura ac forma et specie constare, nec tamen per mentem condita ac rationem. Tum praeterea video multa incondite, inconsequenter, iniuste geri in mundo et sine genesis cursu nihil fieri posse (R 8, 40). Der Hauptton liegt auf dem zweiten Abschnitt, der von der Unordnung und der Ungerechtigkeit in der Welt handelt (R 8, 44—53), deshalb alles Glück und Unglück von der Konstellation der Gestirnswelt abgeleitet wird. Von diesem Gedanken aus hatte Faustus gleich zu Anfang seine Leugnung der Vorsehung begründet (R 8, 4), ein sicherer Beweis, daß in der Quelle alle Stücke eng miteinander verbunden waren. Auch hier stoßen wir wieder auf nichtheidnische Vorstellungen, wenn die plaga et corruptio der Länder auf die peccata hominum zurückgeführt wird (R 8, 45), d. h. auf eine castigatio in homines dei voluntate (R 8, 46).

---

durch die Übertragung der speziellen Behandlung des Themas über die „Genesis" auf die Person des Clemens voneinander getrennt, hatte doch Clemens es sich gleich zu Anfang für sich reserviert mit den Worten: Audi pater, si te frater meus Niceta obtinuerit, quia non sine dei providentia mundus agitur, in ista parte, quae superest de genesi, ego tibi potero respondere; est enim mihi notitia huius scientiae.

1 In R ist der echte griechische Ausdruck ἀνακεφαλαίωσις beibeibehalten, wie dies bei philosophischen Disputationen üblich.

2 Wir ersehen daraus, daß in der Grundschrift das Thema betreffs des gerechten Richtergottes über die Menschen viel eingehender behandelt war, als wir dies in R lesen.

Dem Einwand, daß diese communis castigatio Fromme wie Gottlose in gleicher Weise treffe, wird mit dem Hinweise begegnet: piis castigatio ad profectum cedit, ut in praesenti vita adflicti purgatiores veniant ad futuram, in qua perpetua eis requies praeparata est, simul autem ut et impii aliquantulum ex ipsorum castigatione proficiant, aut iusta in eos feratur iudicii futuri sententia, cum in eisdem castigationibus iusti quidem gratias egerint deo, iniusti autem blasphemaverint (R 8, 47). Dabei verweist er auf diejenigen, welche die Erklärung der Gründe für die Ereignisse contra ordinem in der doctrina prophetica abgeben könnten, mit der Begründung: quibus enim innotescere potuit sermo propheticus, sciunt quando et ob quam causam aerugo, grando, pestilentia et horum similia per singulas quasque generationes exorta sint, et ex quibus peccatis haec ad vindictam data sint, unde humano generi causa tristitiae, unde gemitus ac dolores acciderint, unde etiam tremoris languor advenerit et quod haec ab initio fuerit parricidii (R 8, 47). Mit der stoischen Philosophie haben diese Ausführungen absolut nichts mehr zu tun, vielmehr wird auf die Juden, die im Besitz der prophetischen Bücher sind, rekurriert. Die jüdischen Propheten haben den jeweiligen göttlichen Zorn erkannt und haben deshalb die wahren Ursachen der Katastrophen angeben können. Und im Anschluß daran erklärt unser Autor, daß im Anfang der Welt das Übel nicht existiert hätte — gewissermaßen ein paradiesischer Urzustand bestanden habe —, sondern seinen Ursprung in der Gottlosigkeit der Menschen gehabt, und von da ab hätte die Bosheit der Menschen und die Anzahl des Übels beständig zugenommen. Infolgedessen hätte die göttliche Vorsehung das Gericht über alle statuiert, quia praesens saeculum non erat tale, in quo unusquisque possit pro meritis dispensari. Und so schließt er die Argumentation: Non ergo ex his, quae pro peccatis hominum mundo acciderunt malis, illa contemplanda sunt, quae ab initio cum nullae mali causae exsisterent, bene et ordinate instituta sunt (R 8, 48). Als Beispiel für die Tatsächlichkeit eines solchen früheren seligen Urzustandes führt er aus der Zahl der fremden Völker die Serer (Chinesen) an, die von solchem Übel frei sind, weil sie ein keusches Leben führen, deshalb durch Plagen nicht gezüchtigt werden, im Gegensatz zu den jetzigen

Menschen: nos autem miseri, velut cum serpentibus pessimis habitantes, cum hominibus dico iniquis, perferimus necessario cum ipsis adflictionum plagas in hoc mundo, sed spem gerimus ex consolatione futurorum bonorum, d. h. die Hoffnung der Gerechten auf die künftigen Heilsgüter für die unschuldig erlittenen Züchtigungen auf dieser Welt (R 8, 48)[1]. Auf den Einwurf des Greises, daß, wenn wegen der Gottlosigkeiten anderer auch die Gerechten gezüchtigt würden, Gott hätte gleichsam als provisor den Menschen befehlen sollen, ut non facerent ea, ex quibus necesse esset cum iniustis adfligi etiam iustos, aut si facerent emendationem aliquam aut purificationem mundo adhiberent (R 8, 49), behauptet Aquila, daß dies tatsächlich geschehen, indem Gott durch die Propheten Gebote gegeben hätte, wie die Menschen leben sollten, aber das hätte nichts genützt, denn die Menschen hätten auch diese göttlichen Gebote verachtet, ja sogar eos si qui forte observare cupiebant, diversis iniuriis adflixerunt, donec etiam ipsos a proposita observatione deiicerent et ad incredulitatis nihilominus verterent turbam sibique similes efficerent; also trotz aller göttlichen Weisungen durch die Propheten ist das gläubige Israel dem Unglauben verfallen und hat die Gebote verachtet (R 8, 49). Deswegen habe Gott, während am Anfang die ganze Erde unbefleckt von Sünden war, eine Flut über die Welt gebracht, die die Griechen unter Deucalion geschehen sein lassen, und damals einen gerechten Mann mit seinen Söhnen in einer Arche gerettet und mit ihm omnium seminum omniumque animantium genus. Und trotzdem hätten deren Nachkommen nach Verlauf einer längeren Zeit es genau so wie die früheren Menschen getrieben, indem die Geschehnisse der Vergessenheit anheimgefallen, so daß die Späteren nicht einmal an das Faktum der Flut glauben wollten. Deshalb hätte Gott den Plan einer neuen Flut für das gegenwärtige saeculum aufgegeben, obwohl dies secundum rationem peccatorum per singulas generationes infidelitatis causa hätte geschehen müssen. Statt dessen hätte Gott es zugelassen, daß über die einzelnen Völker gewisse Engel, die sich an dem Bösen erfreuten: quibus tamen ea

1 Das war die Entgegnung der christlichen Apologeten auf die Hinweise der Heiden, daß es doch den Christen in dieser Welt so schlecht ergehe.

conditione potestas adversum unumquemque mortalium data est, si prius se ipse quis peccando eis fecisset obnoxium, donec adveniret ille qui bonis gaudet et compleretur per ipsum numerus iustorum, et per omnem mundum crescente multitudine piorum, aliqua ex parte reprimeretur impietas et innotesceret omnibus, quia omne quod bonum est a deo fit (R 8, 50).

Bei dem einzelnen Menschen liegt die Entscheidung in der libertas arbitrii, durch böse Handlungen ins Unglück zu geraten, indem er an die künftigen Heilsgüter nicht glaubt. Und daraus schließt man auf das Geschehen contra ordinem in der Welt und wird irre an der providentia. Dagegen ist geradezu bewundernswürdig die dispensatio der göttlichen Vorsehung, daß sie den Urmenschen, die den guten Weg des Lebens wandelten, unzerstörbare Güter zu genießen gab, sobald sie aber gesündigt, jedem Guten wie durch ein gewisses Eheband ex parte peccati das Böse zugesellt hat, quoniam quidem humano sanguine terra polluta est et arae daemonibus succensae, aerem quoque ipsum incesto sacrificiorum fumo temerarunt (R 8, 51). So hat die göttliche Vorsehung aus dieser Verkoppelung der Güter Gottes mit dem aus der Sünde geflossenem Bösen zwei principes für diese beiden Teile gesetzt und ist von dem gerechten Gott eine iusta divisio eingeführt. Diese divisio ist nicht nur in dem Naturgeschehen ersichtlich[1], sondern alles in der Welt bewegt sich in Gegensätzen: es gibt Fromme und Gottlose, Propheten und falsche Propheten, bei den Heiden Philosophen und falsche Philosophen. Dem göttlichen Kult ist entgegengesetzt der Kult der Dämonen, der Taufe die Taufe, dem Gesetz die Gesetze, den Aposteln die Pseudoapostel, den Lehrern die falschen Lehrer. Unter den Philosophen behaupten die einen die Vorsehung, andere leugnen sie, die einen ver-

---

1 Als Beispiele solcher mit dem Guten verbundenen entgegengesetzten mala führt er aus der Natur an: ut foecundis imbribus grando inimica est, ut rori placido rubiginis est sociata corruptio, ut ventis lenibus procellarum turbines iuncti sunt, fructuosis arboribus infructuosae, herbis utilibus noxiae, animalibus mitibus fera et perniciosa connexa sunt. Dies alles wird auf Gottes Willen zurückgeführt als Strafe für den Mißbrauch der menschlichen Willensfreiheit vom Guten zum Schlechten (R 8, 52).

teidigen einen Gott, die andern mehrere. Durch das Wort Gottes werden die Dämonen in die Flucht geschlagen, wodurch die Existenz einer Vorsehung ersichtlich wird, auf der andern Seite ersinnt die magische Kunst zur Bekräftigung des Unglaubens, dieses nachzuahmen. Man erfindet Unschädlichmachen des Giftes der Schlangen durch carmina, auf der andern Seite werden durch Gottes Wort und Macht Heilungen vorgenommen. Den Engeln Gottes gegenüber erfindet die magische Kunst dienstbare Geister, animarum suscitationes contra haec et figmenta daemonum ponens. Wer daher diese Gegensätze nicht kennt, wird an eine Vorsehung nicht glauben. Deshalb appelliert Aquila an den Greis mit den Worten: Sed tu, pater, quasi vir sapiens ex ista divisione elige partem, quae ordinem servat et fidem providentiae facit, et non solum sequaris illam partem, quae contra ordinem currit et providentiae derogat fidem (R 8, 53). Und wie diese Gegensätze, so stammt auch die informitas bzw. deformitas und die forma aus der Hand des artifex, daher von neuem der Appell: quia tibi duae istae innotuerunt viae earumque accepisti divisiones, fuge infidelitatis viam, ne forte perducat te ad illum principem, qui malis gaudet, sequere fidei viam, ut pervenire possis ad regem illum, qui bonis hominibus gaudet[1] (R 8, 54). Jetzt möchte der Greis wissen, warum jener Fürst, der sich am Bösen erfreut, entstanden und woher er entstanden oder ob er nicht entstanden ist. Aquila verweist die Behandlung dieses Themas auf eine andere Zeit, will aber zur kurzen Orientierung des Fragers folgende Erklärung abgeben: Praescius omnium deus ante constitutionem mundi, sciens quia futuri homines, alii quidem ad bona, alii vero ad contraria declinabunt, eos qui bona elegerint, suo principatui et suae curae sociavit atque haereditatem sibi eos propriam nominavit; eos vero qui ad mala declinarent, angelis regendos permisit his qui non per substantiam, sed per oppositum cum deo permanere noluerunt invidiae et superbiae vitio corrupti; dignos ergo dignorum principes fecit. Ita tamen eos tradidit, ut non habeant potestatem in eos faciendi quod volunt, nisi statutum sibi ab initio terminum transeant. Hic est autem statutus terminus, ut nisi quis

---

1 Über das gaudere vgl. R 3, 52.

prius fecerit daemonum voluntatem, daemones in eo non habeant potestatem (R 8, 55)[1].

Über diese Auskunft höchst befriedigt, möchte der Greis zum Schluß noch wissen, woher die Substanz des malum stamme, denn wenn sie von Gott geschaffen, mache die böse Frucht die Wurzel haftbar, wenn aber diese Substanz Gott gleich ewig, wie könne das, was in gleicher Weise ungezeugt und gleich ewig, dem andern unterworfen sein! Aquila leugnet die Ewigkeit der Materie, denn nicht alles, was aus Gott entstanden, müsse notwendig als Schöpfung in dem Sinne betrachtet werden, wie das was wirklich von Gott geschaffen. Er begründet es damit: Nam substantias quidem deus fecit omnium, sed si rationabilis mens quae a deo facta est, nequaquam conditoris sui legibus adquiescit, et modum statutae sibi temperantiae excedit, quid hoc ad conditorem spectat? vel si aliqua est ratio hac superior, ignoramus; neque enim de singulis ad perfectum scire possumus, et de his praecipue pro quibus non sumus iudicandi, cur ignoremus. Ea vero pro quibus iudicandi sumus, facillima sunt ad intelligendum, et paene uno sermone absolvuntur. Omnis enim propemodum actuum nostrorum in eo colligitur observantia, ut quod ipsi pati nolumus, ne hoc aliis inferamus (R 8, 56).

Der Greis muß die Wucht der vorgebrachten Argumente anerkennen, aber an der vollen Zustimmung hindert ihn nach eigenem Geständnis die Erfahrungen seines Lebensschicksales,

---

1 Das ist eine Wiederholung des Gedankens in R 3, 52: sciens autem quia boni esse non possunt, nisi habeant in potestate sensum quo fiant boni, ut ex suo proposito hoc sint quod volunt, alioquin non possunt esse vere boni, si non proposito sed necessitate tenerentur in bono, potestatem dedit unicuique arbitrii sui, ut hoc esse possit quod vult. Et rursum praevidens quia ista potestas arbitrii alios quidem faceret eligere bona, alios vero mala, et per hoc in duos ordines necessario propagandum esset hominum genus, unicuique ordini concessit et locum et regem, quem vellet eligere; bonus enim rex bonis gaudet et malignus malis. Ausführlicher war nach eigener Angabe darüber in dem 4. Buche der Kerygmen de praefinitione et fine gehandelt. Über die beiden Königreiche vgl. H 20, 2f. Auf diese Stelle (vgl auch R 1, 24) geht zurück die Ausführung in R 5, 9. An allen Stellen ist immer von der definitio Gottes die Rede. Die Abhandlung trug auch nach R 3, 75 den Titel: de deo et his quae ab eo instituta sunt.

das vollständig unter der necessitas der „Genesis“ gestanden. Dies hindert ihn anzuerkennen 1. die Willensfreiheit, d. h. daß die guten und bösen Handlungen in unserer Macht liegen, 2. infolge dieses Standpunktes das zukünftige Gericht, durch welches die Bösen bestraft, die Guten belohnt werden. Als der Greis die Diskussion über die Genesis beginnen will, lehnt Aquila sie ab mit Hinweis auf seinen Bruder Clemens, qui plenius scientiam mathesis attigit; ego enim aliis viis adserere possum[1], quod actus nostri in nostra sint positi potestate, ista autem quae non didici praesumere non debeo (R 8, 57). Clemens erklärt sich zur Übernahme dieser Disputation über die ratio genesis, utrum omnia ex ea fierent an esset aliquid in nobis, quod non genesis, sed animi iudicium gereret auf den morgigen Tag bereit (R 8, 58). Damit hat die Disputation zwischen Aquila und dem Greise ihr Ende gefunden, und jetzt erhebt sich der bis dahin stumme Petrus zu einer Lobrede über den „wahren Propheten“, der in dem Verstande jedes Menschen vorhanden ist, dagegen in jenen Menschen, qui desiderium dei agnitionis et iustitiae eius nullum gerunt, ruht, in jenen aber, qui quod animae suae expedit quaerunt, arbeitet und das Licht der Erkenntnis anzündet. Und schnell wird der „wahre Prophet“ von den Liebhabern der Wahrheit und von den aller Schlechtigkeit Baren gefunden, d. h. nicht mit Hilfe menschlicher Weisheit, sondern durch Präparierung des Geistes. Adest enim his qui eum in innocentia spiritus sui desiderant, qui per patientiam sustinent, et suspiria de profundo cordis veritatis amore producunt; fugit autem malevolas mentes, quia ut propheta cognoscit cogitationes uniuscuiusque (R 8, 59). Dann bedarf es nicht mehr menschlicher Untersuchungen und Disputationen[2], die ja niemals den Besitz der Wahrheit garantieren, denn nur das, was der Prophet verkündet, ist volle Wahrheit (R 8, 60). Die Philosophen mit ihren subtilen Terminologien, die zum größten Teil schwer verständlich sind, hat Gott überführt als in jeder Beziehung imperitos erga agnitionem

1 Dieser Gedanke ist nachgeahmt in H 14, 5: ἐπειδὴ γένεσιν ἀπ᾽ αὐτῆς τῆς κατὰ τὴν γένεσιν ἐπιστήμης ἀνασκευάζειν οὐ δύναμαι, βούλομαι ἄλλῳ τρόπῳ ἀποδεῖξαι ὅτι κατὰ πρόνοιαν διοικεῖται τὰ πράγματα.

2 Vgl R 1, 18: adversus prophetiam etenim neque ars ulla stare sufficiet neque sophismatum syllogismorumque versutiae.

veritatis, denn sie haben sich den Weg verbaut durch die scrupeas verborum difficultates, während die von dem wahren Propheten tradierte Erkenntnis der Dinge einfach, deutlich und kurz ist. Für die gottesfürchtigen und einfachen Geister genügt es vollkommen, wenn sie auf Grund der Weissagungen, die ihre absolut sichere Erfüllung erfahren haben, auch für das Übrige die absolut sichere Erkenntnis zu erfassen glauben. Der Weissagungsbeweis enthebt die Menschen der Meinungen und Argumentationen, die niemals zu einem definitiven sicheren Abschluß der Wissenschaft und Erkenntnis führen, und bringt sie zum „wahren Propheten", quem deus pater volens ab omnibus diligi, haec quae homines induxerunt, in quibus nihil potest adprehendi, voluit penitus exstinguere, ut eo magis iste quaereretur, et quem illi obcluserant, hic hominibus viam veritatis aperiret. Um seinetwillen hat sogar Gott die Welt geschaffen, und von ihm selbst ist die ganze Welt erfüllt, infolgedessen er allen ihn Suchenden überall zugegen ist, selbst wenn er an den äußersten Enden der Erde gesucht wird (R 8, 61. 62).

Ich habe eine eingehende Analyse dieser zweiten Disputation gegeben, da die von Heintze S. 62ff. nur einseitig das klassische Material berücksichtigt, wie es bei einem klassischen Philologen verständlich ist. Wir lernen wohl die Parallelen zu den griechischen Autoren kennen, und können auch dankbar acceptieren den Nachweis einer gemeinsamen Quelle der Recognitionen und Ciceros in den Argumentationen über die Vorsehung (S. 76ff.) und werden dabei zu Posidonius' berühmtem Werke περὶ θεῶν geführt. Nicht minder begrüßen wir dankbar die Statuierung einer „Zwischenquelle zwischen Posidonius und der Grundschrift" (S. 90ff.), aber damit kommen wir nicht weiter, denn für uns handelt es sich um die Frage, wer der Autor gewesen ist, aus welchem der Verfasser der Grundschrift der Clementinen geschöpft und für seine Zwecke das Material zurechtgestutzt hat. Es ist ja nicht geradezu günstig, daß noch ein zweites Mal eine Durchsiebung des Stoffes bei der Verarbeitung der Grundschrift durch den Autor der Rekognitionen stattgefunden hat und wir keine Kontrolle darüber bei dem Homilisten besitzen, somit das griechische Material bereits von drei Instanzen durchsiebt ist, nämlich 1. von dem Autor der Quelle der Grundschrift,

2. von dem Verfasser der Grundschrift, 3. von dem Bearbeiter der Rekognitionen. Wir haben also ein Trümmerfeld vor uns, das uns den einst festgefügten Bau nur ahnen läßt. Günstiger sind wir gestellt bei den positiven Ausführungen des Aquila R 8, 47 ff., die eine geschlossene Weltanschauung verraten. Diese Weltanschauung wurzelt nicht in der ἑλληνικὴ παιδεία, sondern ist verankert in dem monotheistischen Gottesgedanken, in der göttlichen Offenbarung durch die Propheten mit ihren erfüllten Weissagungen, in der Erklärung des Welträtsels unde malum? aus den Erzählungen der Genesis über den Sündenfall und dessen Folgen.

In diesem Abschnitt vertritt Petrus Gedanken, wie er sie in den Disputationen zu Caesarea vorgetragen hat über den wahren Propheten und sein Wirken im Menschen, aber nicht im Sinne der judenchristlichen Kerygmen, die den am Ende der Zeiten erschienenen Christus religionsgeschichtlich bzw. religionsphilosophisch als die Incarnation in Adam betrachten und damit die Identität des Christentums und der Urreligion begründen wollen, sondern im Sinne der alttestamentlich-christlichen Wertung der Propheten, als deren höchster Repräsentant Christus angesehen wird. Unser Verfasser unterscheidet sich in nichts von den christlichen Apologeten, die mit dem Leiden und Sterben Christi nichts anzufangen wissen, sondern die Erlösung in der Belehrung durch den Propheten erblicken, die das höchste Gut des Menschen, d. h. den Willen, freimacht und zu eigenen Leistungen befähigt. Die monotheistische Weltanschauung wie die Ethik, die Idee der absoluten Offenbarung Gottes in den Propheten und in Christus und der Gedanke des Weltgerichtes mit der Vergeltungstheorie gehen in vieler Beziehung über das spezifisch Jüdische nicht hinaus. Daher ist das Christliche nur ein Firnis über dem Ganzen; wir atmen Luft des genuinen Judentums, wenn Petrus bekennt: Ἐγὼ καὶ τὸ ἐμὸν φῦλον ἐκ προγόνων θεὸν σέβειν παρειληφώς (H 14, 5). Und bezeichnend für den Charakter der Quelle ist die bissige Bemerkung R 8, 53 betreffs der jüdischen Beschneidung, die von arabischen und andern Völkerschaften nachgeahmt worden ist ad ministerium suae impietatis. Damit ist in den Augen des Redners die jüdische Beschneidung die allein von Gott legitimierte und hängt mit der jüdischen Frömmigkeit auf das innigste

zusammen; die Beschneidung bei den übrigen Völkern ist dagegen eine verabscheuenswürdige Nachahmung und hat mit der Religion nichts zu tun[1]. In dieser Weise hätte doch wohl niemals ein christlicher Autor, der die Gedanken des Paulus oder des Briefes des Barnabas[2] sich angeeignet, die jüdische Beschneidung gewertet.

Vielleicht wird uns die dritte Disputation, zu der wir uns jetzt wenden, weitere Aufklärung geben. Der Verabredung am vorhergehenden Tage gemäß soll der Disputation die These des Faustus: nihil extra genesim fieri, und die Gegenthese des Clemens: genesim non esse, sed in nobis et in nostra potestate haberi, quae gerimus zugrunde liegen. Zunächst knüpft Faustus an die Rede des Petrus über den „wahren Propheten" an und formuliert als These des Petrus: impossibile esse homini scire aliquid, nisi a vero propheta didicerit. Er wird aber von diesem dahin korrigiert, daß er in Wahrheit de voluntate et consilio dei gesprochen, quam habuit priusquam mundus esset et quo consilio fecerit mundum, tempora statuerit, legem dederit, iustis ad bonorum renumerationem futurum saeculum promiserit, iniustis

---

1 In R 1, 33 wird die Beschneidung bei den auswärtigen Völkern auf die beiden Söhne des Abraham, auf Ismael und Elieser zurückgeführt; von dem ersteren stammen die „barbarischen Völkerschaften", von dem letzteren die Völker der Perser ab. Von diesen haben einige die Lebensweise der Brahmanen und benachbarte Institutionen nachgeahmt, andere haben sich in Arabien niedergelassen, von denen später einige auch nach Ägypten verstreut sind. Von hier aus haben gewisse Inder und Ägypter die Beschneidung kennen gelernt und sind Träger einer reineren Observanz als die übrigen geworden, doch fügt der Verfasser hinzu: licet processu temporis quam plurimi eorum ad impietatem verterent argumentum et indicium castitatis. Diese Geschichtsauffassung liegt sicherlich unserer Stelle R 8, 53 zugrunde: sie stammt also aus judenchristlichen bzw. jüdischen Kreisen. In H 9, 3f.; R 9, 27f. werden die Völker Ägyptens, Babyloniens und Persiens auf Cham und dessen Sohn Mestrem zurückgeführt und ihr Heidentum auf die Magie des Nebroth oder Zoroaster.

2 Für Barnabas hätte die Anerkennung der von Gott eingesetzten Beschneidung die Erschütterung der heiligen Autorität des AT.s bedeutet. Nach Justin sollten die Juden durch die Beschneidung für ihre Halsstarrigkeit beim jüngsten Gericht kenntlich gemacht werden.

poenas ex iudicii sententia statuerit[1]: hoc ego dixi consilium et hanc volentatem dei ab hominibus inveniri non posse, quia nemo hominum potest sensum dei coniecturis et aestimatione colligere, nisi propheta ab eo missus enunciet. Non ergo de quibuscunque disciplinis aut studiis dixi, quia inveniri sine propheta aut sciri non possint: quippe qui sciam et artificia et disciplinas sciri et exerceri ab hominibus, quas non a vero propheta, sed a magistris hominibus didicerint (R 9, 1). Hier redet zu uns ein begeisterter Anhänger der jüdisch-prophetischen Offenbarungsreligion, die durch ihre Propaganda unter den gebildeten Heiden sich großer Erfolge gegenüber der griechischen Weltweisheit rühmen kann. Selbst Faustus muß bekennen: valde enim me sermo tuus movit hesternus, in quo de virtute prophetica disputasti. Unde et ego assentio et confirmo sententiam tuam, quia nihil potest ab homine certum indubitatumque cognosci, cui et exiguum vitae tempus est et breve ac tenue spiramen, quo retineri videtur in vita (R. 9, 2) und gleich darauf: ego enim, ex quo paucis a te audivi de virtute prophetiae, magnitudinem praescientiae considerans obstupui fateor nec omnino recipiendum quicquam censeo, quod coniecturis et aestimatione colligitur. Dieses Bekenntnis bedeutet die Bankerotterklärung der menschlichen Vernunft, auf die die gebildete Heidenwelt so stolz war, zugunsten der Offenbarung Gottes in den Propheten, die bekanntlich so manchen Heiden zum Übertritt zum Judentum bzw. zum Christentum bewogen hat, da sie in den erfüllten prophetischen Weissagungen den absoluten Wahrheitsbeweis der geoffenbarten Religionslehre zu besitzen glaubten. Auf ihrem supranaturalen Charakter beruht allein die Wahrheit und Gewißheit ihrer Lehre, und sie allein bringt über die höchsten Fragen, über Gott, Ursprung des Bösen, Tugend und Vergeltung, mit denen sich die Philosophen beschäftigt haben, befriedigende und allgemein verständliche Aufschlüsse für jedermann. Und in diesem Sinne übernimmt Clemens die Rolle eines Propagandaredners für den jüdischen Schöpfergott, wenn er auch ihn mit christlichen Gedanken umgibt, indem er die Welt durch seinen Sohn geschaffen sein läßt

---

1 Gott selbst ist nach jüdischer Auffassung der Richter am Ende der Tage.

— die obere Welt, d. h. der Himmel, ist die Wohnung der Engel, die sichtbare Welt die der Menschen (vgl. R 1, 27). Aus den Menschen hat Gott Freunde für seinen Sohn auserwählt[1], cum quibus laetaretur et qui ei tanquam sponso ut dilecta sponsa pararentur. Verum usque ad nuptiarum tempus, quod est praesentia saeculi venturi, statuit virtutem quandam, quae ex his, quae in hoc mundo nascuntur, eligat et custodiat meliores, ac servet filio suo sequestratos in loco quodam mundi, qui extra peccatum est, in quo iam sunt aliquanti, qui ibi velut sponsa, ut dixi, decora ad sponsi praesentiam praeparantur. Nam mundi huius et praesentis temporis princeps adultero similis est, qui mentes hominum corrumpit ac violat et a desiderio veri sponsi seducens illicit ad aliena desideria (R 9, 3). Im gegenwärtigen Augenblick gilt als Herrscher dieser Welt bzw. als Verführer der Menschen vom verus princeps weg gewissermaßen der malignus, bzw. der Teufel, wenn dieser Name auch nicht ausdrücklich genannt ist. Die Errettung der Menschen liegt nicht in dem Naturzwange ihrer Handlungen, sondern in dem freien Willen zum Guten[2] mit der Begründung: quia nec laudabile est, quod non est desiderabile, nec bonum iudicatur, quod non proposito expetitur: nihil enim laudis est id esse, a quo te mutari naturae necessitas non sinat. Providentia ergo dei hominum multitudinem nasci in hoc mundo voluit, ut ex pluribus eligerentur, qui iustam diligerent vitam. Et quia praesentem mundum praevidit non aliter posse nisi diversitate et inaequalitate constare, secundum praesentium rerum diversitates unicuique menti libertatem motuum dedit, et hunc principem posuit, quo ea quae contraria videntur agitante, electio meliorum virtutis opere constaret (R 9, 4). Wir glauben aus diesen Worten die christlichen Apologeten des 2. Jahrhunderts zu vernehmen, aber was wir hier vermissen, ist die von ihnen vertretene These, daß die infolge der Dämonenherrschaft verdunkelte mensch-

---

1 Der Gedanke wiederholt den in R 3, 52: deus qui unus et verus est, primogenito suo amicos bonos et fideles instituit praeparare (vgl. auch R 1, 24: ex multitudine electio amicorum).

2 Die Willensfreiheit zu verteidigen, wird der Verfasser nicht müde (vgl. Waitz, S. 52, Anm. 5). Sie spielt bereits in den Disputationen zu Caesarea eine große Rolle (R 3, 21—26; vgl. das 10. Buch der Kerygmen).

liche Vernunft durch die Erscheinung der Weltvernunft bzw. des Logos[1] wieder erleuchtet und dadurch alle Menschen in den Stand gesetzt sind, ihrer Vernunft und Freiheit zum Guten zu folgen. Hier dagegen ist von einer Hilfe von oben, so viel auch von dem Wirken des von Gott gesandten wahren Propheten erzählt wird, nicht oder gar wenig die Rede, vielmehr liegt jedem Menschen die Aufgabe ob, durch eigene Kraft und eigene Wahlfreiheit das Gute zu erstreben und sich den Verführungen des Herrschers dieser Welt zu entziehen; es wird vorausgesetzt, daß nur eine Auswahl aus der Masse dieses Ziel erreicht. Freilich wird doch diese Auswahl auf eine virtus quaedam zurückgeführt, die wohl zu den angelicae virtutes — oder ist es der heilige Geist? — zu rechnen ist.

Im übrigen beruft sich Clemens auf die diversitas und inaequalitas in der Welt, ein bereits von Aquila vorgetragenes Argument (R 8, 53), zugleich wieder ein Beweis, daß die Ausführungen des Clemens nur die Fortsetzung des Vorhergehenden bilden. Als neues Argument für die notwendige inaequalitas wird auf die soziale Ungleichheit der Menschen hingewiesen, da es in der Welt notwendigerweise Könige, Fürsten, Herren, Pädagogen, Juristen, Mathematiker, Reiche und Arme usw. geben müsse, denn der Kampf ums Dasein nötige jeden, sich einen eigenen Beruf zu wählen. Hunger, Durst und Kälte wären die Triebfedern zu menschlicher Arbeit und zur Berufsgliederung, und es käme darauf an, utrum necessitatem famis et frigoris per furta et homicidia ac periuria sarciat perque alia huiusmodi scelera, an iustitiam, misericordiam, continentiamque custodiens artis studio et manuum labore imminentis necessitatis expleat ministerium. Si enim cum iustitia et pietate ac misericordia necessitatem corporis transigat, velut propositi agonis victor, amicus filii dei et electus abscedit. Si vero per fraudes, per iniquitates et scelera concupiscentiis deservit corporalibus, principis huius mundi atque omnium daemonum amicus efficitur, a quibus etiam hoc edocetur, ut stellarum cursibus malorum suorum adscribat errores, quos nonnisi proposito ac voluntate

1 Eine Logoschristologie kennt der Verfasser von G nicht, vielmehr heißt es R 8, 34 von den Hellenen: Si vero ratio est id est logos, per quam facta constat universa, superfluo nomen immutant, ubi de conditoris ratione profitentur.

delegit (R 9, 6). Zur Unterstützung der menschlichen Vernunft hat Gott das Gesetz gegeben, damit die Menschen leichter zur Erkenntnis kämen, wie sie gegen ihre Mitmenschen handeln müßten, auf welchem Wege sie dem Bösen entfliehen und auf welchem sie die zukünftigen Güter erlangen könnten, vor allem, daß sie, im Wasser wiedergeboren[1], durch gute Werke das Feuer der alten Geburt auslöschten. Dabei werden wir wieder an christliche Gedanken erinnert, wenn es heißt: Prima enim nostra nativitas per ignem concupiscentiae descendit, et ideo dispensatione divina secunda haec per aquam introducitur, quae restinguat ignis naturam, et coelesti spiritu anima illuminata metum primae nativitatis abiiciat, si tamen ita de reliquo vivat, ut nullas omnino mundi huius voluptates requirat, sed sit tanquam peregrinus et advena atque alterius civitatis civis (R 9, 7). Wie aber sind die zahllosen schweren Leiden zu deuten, durch die das Menschengeschlecht bedrückt wird (R 9, 8), wie die körperlichen Gebrechen bei den unschuldigen Kindern (R 9, 9), wie die im späteren Alter auftretenden Krankheiten, die zum Tode führen (R 9, 10)? Das alles wird auf die Sünden der Menschen zurückgeführt, daher als Heilmittel empfohlen, ut festinetis ablui, quo expurgetur a vobis ignis materia per invocationem sancti nominis, et de reliquo futuri iudicii metu concupiscentias refrenatis atque adversarias potestates, cum forte ad sensus vestros accesserint, tota obstinatione pellatis (R 9, 11). Die Furcht vor schweren zeitlichen Strafen ist im Grunde die Ursache, welche die Menschen von den Verbrechen abhält, während die Gottgläubigen durch das zukünftige Gericht und das damit verbundene ewige Feuer abgeschreckt werden. Sündigen letztere aber trotzdem, so war ihr Glaube nicht fest und ebenso war die Furcht erlahmt; die Folge ist: tunc locum inveniunt introeundi contrariae potestates, quarum persuasionibus cum adquieverint, necesse est, ut et potestati earum obnoxii fiant et ipsis persuadentibus agantur ad praecipitia peccati (R 9, 11). Die Astrologen haben in Unkenntnis dieser Mysterien alles Übel auf den Lauf der Gestirne zurückgeführt

1 Die Wiedergeburt durch das Wasser spielt in den Kerygmen eine große Rolle (H 11, 24. 26. 35; Contest. c. 1; vgl. das 10. Buch der Kerygmen de nativitate hominum carnalium et de generatione quae est per baptismum).

und die Theorie von den climacteres erfunden, d. h. von den gefahrvollen Epochen im menschlichen Leben, die zuweilen den Untergang des Betreffenden herbeiführen, bisweilen nicht, aber dies hat nichts mit dem Gestirnslauf zu tun, sondern geht auf die operatio daemonum zurück, qui ad astrologiae errorem confirmandum deservientes, calculis mathesis decipiunt homines ad peccandum, ut cum vel deo permittente vel legibus exigentibus peccati dederint poenas, verum dixisse videatur astrologus. Aber auch dies können die Menschen zu Schanden machen, wenn sie schleunigst sich voll Reue und Furcht vor der zukünftigen Strafe zu Gott bekehren und durch die Taufgnade von der Todesstrafe befreit werden (R 9, 12). Und den Einwand, daß viele Menschen wegen ihrer Verbrechen keine Strafen erleiden, begegnet er mit dem Hinweise auf die Allwissenheit Gottes, daß den Menschen vielfach im gegenwärtigen Leben die gebührende Strafe zuteil wird, die Gott einem jeden nach seinen Taten zudiktiert, anderen dagegen wird keine Strafe zuteil, sondern es wird ihnen für die Gegenwart die Ausübung ihrer Verbrechen von Gott gestattet[1], weil die zeitlichen Strafen nicht genügen, vielmehr das ewige Feuer in der Unterwelt die Vergeltung bringen wird (R 9, 13). Würden jene die dort auferlegten Strafen vor Augen haben, würden auch sie ihre Begierden im Zaune halten und vor Verbrechen zurückschrecken. Wer die himmlische Weisheit und das Licht der Wahrheit empfangen hat, wird jede obscuritas malorum actuum meiden. Sicut enim sol omnes stellas splendore sui fulgoris obtundit et contegit, ita et mens per scientiae lucem omnes concupiscentias animae inefficaces reddit et otiosas, futuri iudicii memoriam super eas tanquam radios suos emittens, ita ut ne apparere quidem ultra in anima queant (R 9, 14). Wie nun bei den einen die Furcht vor den göttlichen Strafen die Begierden unterdrückt, so ist es bei den andern die Furcht vor den durch die Gesetze bestimmten Strafen, die den Menschen zügelt und seine Leidenschaften meistert. Aus Furcht unterwerfen sich die Völker dem König und gehorcht ihm das

1 Der Verfasser vertritt hier wie auch sonst die Zulassungstheorie, damit die Gerechten offenbar werden (R 2, 18). Dazu unterstehen sie der Herrschaft des von Gott geduldeten princeps huius mundi.

bewaffnete Heer[1]. Die Sklaven, obwohl kräftiger als ihre Herren, führen aus Furcht deren Befehle aus. Selbst wilde Tiere werden aus Furcht friedsam, die stärksten Stiere lassen sich das Joch gefallen und die riesigen Elephanten gehorchen ihren Leitern. Und was die Beispiele aus der Gottesnatur anbetrifft: nonne terra ipsa sub praecepti metu permanet, quod etiam motu sui et tremore testatur? Mare statutum terminum servat, angeli pacem custodiunt, stellae ordinem tenent et fluvii meatus, daemones quoque certum est timore in fugam verti. Et ne per singula sermonem longius producamus, intuere quomodo unumquodque timor dei continens, cuncta in harmonia propria et ordinis sui compage custodiat. Quanto magis ergo certi esse debetis, quia et daemonum concupiscentiae, quae in cordibus vestris oriuntur, admonitione timoris dei exstingui possunt et penitus aboleri, cum etiam ipsi incentores concupiscentiae metu sibi dominante diffugiant? (R 9, 15).

Hat bis dahin Clemens die einzelnen Einwendungen selbst formuliert und widerlegt, so kommt jetzt auch sein Gegner zu Worte, der die Thesen von der Freiheit des Willens, von den verschiedenen Begierden zum Bösen, von der Überwindung derselben durch das Motiv der Furcht nicht anerkennen will, und damit auch nicht die Ursache des Bösen und der Sünde, sondern auf Grund seiner eigenen Erfahrungen bei andern die Sternenkonstellation verantwortlich macht, daß die Menschen zu Mördern oder Ehebrechern oder dergleichen werden, ebenso daß auch ehrenwerte und züchtige Frauen zum bösen Handeln gezwungen werden. Zum Beweis für diese Wirkung des Horoskops führt der Greis fünf Schemata von Sternkonstellationen auf, die zu allen möglichen Verbrechen und Leidenschaften wie Ehebruch, Mord, Trunksucht, Giftmischerei usw. die Menschen zwingen (R 9, 17). In R liegt nur ein kurzer Auszug vor, wie die Worte besagen: Cum multa de his senex prosequutus esset, et unumquodque schema mathesis, stellarum quoque positiones enumerasset, volens per haec ostendere, quia timor non sufficiat refrenare concupiscentias (R 9, 18); auch wird in den folgenden Kapiteln, die die Widerlegung jener Schemata bringen, eine viel größere Anzahl aufgeführt. Clemens als Kenner der

---

1 Vgl. H 5, 5; 9. 21.

scientia mathesis leugnet jede genesis ex stellis und rekurriert wieder auf seine These, daß die zu Gott ihre Zuflucht Nehmenden den Angriffen der Dämonen widerstehen und aus Furcht vor Gott ihre natürlichen Begierden in Schranken halten könnten, sondern auch aus Furcht vor den Menschen (R 9, 18). Zum Beleg für seine These weist er auf die Gesetze in den verschiedenen Ländern hin, die, von Menschen erlassen, sei es schriftlich fixiert oder durch den Gebrauch zur dauernden Einrichtung geworden, niemand leichthin überschreitet. Als erstes Beispiel führt er die Serer (Chinesen) an, denen das Gesetz verbietet, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl zu begehen[1], bei denen dieses Verbot tatsächlich beobachtet wird, obwohl doch jeder freie Wille von dem feurigen Mars zum Morde oder durch die Konstellation von Venus und Mars zum Ehebruch verleitet werden müßte. Daraus schließt Clemens: est apud Seres legum metus vehementior quam genesis constellatio (R 9, 19).

Ein zweites Beispiel liefern unter den Baktrern in den Gegenden Indiens die zahllosen Brachmanen[2], die nach der Tradition ihrer Vorfahren weder Mord noch Ehebruch begehen, keine Götterbilder verehren, niemals sich besaufen und sonstige Schandtaten verüben, sondern stets Gott fürchten, während die Inder selbst gerade im Gegensatz dazu diesen Verbrechen huldigen, sogar gefangene Fremdlinge opfern und verzehren. Die guten Sterne also haben diese von ihren Verbrechen nicht abgehalten, noch die bösen Sterne die Brachmanen zu jenen Schandtaten angetrieben. Bei den Persern herrscht die Sitte, ihre Mütter, Schwestern und Töchter zu ehelichen, ist also der Incest gang und gäbe (R 9, 20). Die Ausrede der Astrologen, daß solche verbrecherische Handlungen bestimmten Erdstrichen eigentümlich sind, wird widerlegt durch die aus Persien nach den verschiedensten Gegenden, nach Medien, Parthien, Ägypten, Galatien und Phrygien ausgewanderten Magusäer, die in diesen Erdstrichen dieselbe Blutschande treiben. Mit dem in c. 17 angeführten Schema der Konstellation von Venus cum Luna in finibus et domibus Saturni, cum Saturno adtestante etiam Marte hat dies nichts

1 Schon R 8, 48 wird das keusche Leben der Serer gerühmt und der selige Zustand bei ihnen.

2 Vgl. R 1, 33.

zu tun (R 9, 21). Und so reiht Clemens aus den verschiedensten Völkern Beispiel an Beispiel (R, 9, 22—25) und schließt diese Sammlung ab mit den Worten: quia metus legum in unaquaque regione dominatur et arbitrii libertas, quae est hominibus insita per spiritum, obtemperat legibus, nec cogere potest genesis aut Seres homicidium committere aut Bragmanos carnibus vesci aut Persas incesta vitare vel Indos non exuri aut Medos non a canibus devorari, Parthos non habere plures uxores, aut mulieres Mesopotamiae non servare pudicitiam, Graecos non exerceri palaestris, Gallorum pueros non pati muliebira, vel gentes barbaras Graecorum studiis institui, sed, ut diximus, unaquaeque gens suis legibus utitur pro libertatis arbitrio et decreta genesis legum severitate depellit (R 9, 25). Freilich haben die Astrologen zur Erhärtung ihrer fatalistischen Weltanschauung die Erde in 7 Teile, sogenannte „Klimata" geteilt, von denen jeder Teil von einem der 7 Sterne, d. h. der 7 Planetenmächte, beherrscht wird; demzufolge sollen die verschiedenen Gesetze nicht von Menschen eingesetzt sein, sondern von dem Beherrscher des betreffenden Planeten nach seinem Willen, und das, was dem Gestirne gutdünke, werde als Gesetz von den Menschen beobachtet. Nach andern wird die Erde auf Grund der Tierkreise in 12, auf Grund der Dekane in 36 Regionen geteilt. Demgemäß müßten nicht sieben, sondern 12 oder 36 verschiedene Landesgesetze existieren, während nach unserm Verfasser der Landesgesetze unzählige sind, vor allem, da in ein und derselben Region viele verschiedene Gesetze vorhanden sind (R 9, 26), wie die vorher vorgetragenen Beispiele genügend zeigten, indem z. B. in ein und demselben Indien die einen sich von Fleisch ernährten, andere dagegen sich jeder tierischen Nahrung enthielten. Dazu käme, daß die Kaiser und Könige die Gesetze und Einrichtungen der besiegten Völker geändert und sie ihren Gesetzen unterworfen hätten, wie insbesondere die Römer bewiesen, qui omnem paene orbem omnesque nationes propriis primo et variis legibus institutisque viventes in Romanorum ius et civilia scita verterunt. Superest ergo, ut et stellae gentium, quae a Romanis victae sunt, climata sua partesque perdiderint (R 9, 27).

Nun fügt der Verfasser von sich aus ein besonders einleuchtendes Beispiel hinzu, das seiner Meinung nach selbst ungläubigen Geistern genügen müsse, nämlich die Sitte der

Juden, die unter dem Gesetze des Moses leben, ihre Knaben am achten Tage zu beschneiden, eine Sitte, die den übrigen Völkern unbekannt sei. Und deshalb stellt er die Frage auf: Quomodo ergo in hoc ratio genesis stabit? cum per cunctas orbis terrae partes omnes Judaei admixti gentibus vivant et octava ferrum perferant die unius in membri loco, et nemo gentilium, sed ipsi soli, ut dixi, hoc faciunt, non stella cogente nec perfusione sanguinis perurgente, sed lege religionis adducti, et in quocumque orbis loco fuerint hoc est eis insigne vernaculum. Und alle tragen, wo sie auch wohnen, einen Namen, niemals wird bei ihnen ein Kind ausgesetzt, an jedem siebten Tage halten alle überall Sabbatruhe, machen keine Reise, gebrauchen kein Feuer. Quid est ergo, quod nullum Judaeorum in illa die cogit genesis aut iter agere aut aedificare aut vendere aliquid aut emere? (R 9, 28). Damit ist die Absurdität der Lehre von der „astrologischen Geographie" evident gemacht[1]. Aber überraschenderweise wird noch im Kapitel 29 ein weiteres Beispiel von Clemens vorgetragen, das den gegenwärtigen Verhältnissen entnommen und deswegen noch größere Beweiskraft besitzen soll. Wir lesen dort: Ecce enim ex adventu iusti et veri prophetae vixdum septem anni sunt, in quibus ex omnibus gentibus convenientes homines ad Judaeam, et signis ac virtutibus quae viderant sed et doctrinae maiestate permoti, ubi receperunt fidem eius, abeuntes ad regiones suas illicitos quosque gentilium ritus et incesta sprevere coniugia. Denique apud Parthos, sicut nobis Thomas, qui apud illos evangelium praedicat, scripsit, non multi iam erga plurima matrimonia diffunduntur, nec multi apud Medos canibus obiiciunt mortuos suos neque Persae matrum coniugiis aut filiarum incestis matrimoniis delectantur nec mulieres Susides licita ducunt adulteria; nec potuit ad crimina genesis compellere, quos religionis doctrina prohibebat (R 9, 29).

Es liegt hier also ein analoger Fall wie bei den Juden vor, nur daß es sich um Christen handelt, die aus allen Völkerschaften auf die Kunde von dem Erscheinen des wahren Pro-

1 Nach Heintze S. 73, Anm. 1 hat bereits Philo, de provid. I, § 84, das Argument der jüdischen Beschneidung gegen die Astrologie gewendet, aber gegen die astrologischen „climata", wie es hier der Fall, kämpfte er noch nicht.

pheten nach Judaea geströmt sind, um daselbst dessen Predigt zu hören, und die unter dem Eindruck seiner Wundertaten und der Erhabenheit seiner Lehre den Glauben an ihn angenommen haben. Dies hat die Wirkung gehabt, daß diese Bekehrten nach ihrer Rückkehr in die Heimat die widernatürlichen Laster ihrer Stammesbrüder aufgegeben haben, ebenso wie jene durch den Apostel Thomas in den östlichen Gegenden wie Parthien, Medien, Persien gewonnenen Christgläubigen. So kann nun Clemens in den Schlußkapiteln 30 und 31 der Disputation das Facit seiner Beweisführung ziehen, dahin lautend: Cum deus iustus sit et ipse fecerit hominum naturam, quomodo poterat fieri, ut ipse poneret genesim contrariam nobis, quae nos cogeret ad peccatum et rursus ulcisceretur ipse peccantes? Unde certum est, quod non aliam ob causam deus sive in praesenti sive in futuro saeculo peccatorem punit, nisi quia scit eum potuisse vincere, sed neglexisse victoriam; infert enim et in praesenti saeculo vindictam in homines sicut in eos fecit, qui diluvio perierunt[1], qui utique omnes una die, imo una hora exstincti sunt, cum certum sit non eos esse secundum genesis ordinem una hora natos. Absurdissimum est autem dicere, quia ex natura nobis accidat pati mala, si non prius peccata praecesserint (R 9, 30). Die göttliche Gerechtigkeit verlangt wohl Bestrafung der Sünder, aber nur infolge des Mißbrauches ihrer Willensfreiheit sind diese Strafen verhängt; die von Gott geschaffene Menschennatur ist nicht verantwortlich für die verhängten Übelstrafen. In dreifacher Weise ist die menschliche Vernunft den Irrtümern unterworfen: 1. durch die böse Gewohnheit, 2. durch die natürlichen Begierden des Körpers, 3. durch die Einwirkungen der gegnerischen Mächte. Das Heilmittel liegt darin, nicht in der ignorantia zu verharren, sondern die Erkenntnis der Wahrheit, d. h. der von dem wahren Propheten verkündeten Wahrheit, zu erfassen, deren Erfassung in unserer Macht liegt. Dann ist die Vernunft imstande, his singulis obsistere et repugnare, cum ei obfulserit veritatis agnitio, per quam scientiam timor futuri iudicii datur, qui sit idoneus animae gubernator et qui eam possit a concupiscentiarum praecipitiis revocare (R 9, 31).

---

1 Über die Sintflut vgl. H 1, 29; 4, 12; H 8, 17.

Damit hat Clemens sein Thema erschöpft, und es bleibt nur die Frage übrig, ob der Gegner zur Überzeugung der Haltlosigkeit seines Standpunktes gelangt ist. Doch will der Greis sich nicht ohne weiteres für besiegt erklären, u. z., wie schon vorher, durch den Hinweis auf seine eigene Erfahrung im Leben: Novi enim et meam genesim et coniugis meae, et scio ea quae unicuique nostrum dictabat genesis accidisse, et ab his quae rebus et operibus comperta sunt mihi, nunc verbis transferri non possum. Denique quoniam te adprime imbutum video in huiuscemodi disciplinis, audi coniugis meae thema et invenies schema cuius exitus accidit. Habuit enim Martem cum Venere super centrum, Lunam vero in occasu in domibus Martis et finibus Saturni, quod schema adulteras facit et servos proprios amare; in peregrinatione et in aquis defungi, quod et ita factum est; incidit namque in amorem servi, et periculum simul atque opprobrium metuens fugit cum ipso et peregre profecta[1] ubi amori suo satisfecit, periit in mari (R 9, 32; vgl. H 14, 3). Durch diese Andeutungen leitet der Greis die Anagnorisis der ganzen Familie ein und führt sich selbst inbetreff seines fatalistischen Standpunktes ad absurdum, zugleich aber mündet die Erzählung in die von den Homilien 14, 6 ein.

In seiner Analyse der dritten Disputation hat Heintze S. 70ff. bereits darauf hingewiesen, daß die Kapitel 5—15 ein zusammenhängendes Ganze bilden, ebenso die Kapitel 16 bzw. 19—28, die den Kern der dritten Disputation ausmachen. Während bei der Verteidigung der Vorsehung in Frontstellung gegen Epikur die Waffen der Rüstkammer der Stoiker entnommen sind, liefert das Material bei dem Angriffe auf die Genesislehre und das in der Welt herrschende Fatum der erbitterste Gegner des stoischen Fatalismus, der Skeptiker Karneades um 160 v. Chr., der in seinen νόμιμα βαρβαρικά die astrologische Afterwissenschaft der Stoiker in scharfsinnigen Ausführungen widerlegt hatte und mit aller Energie für die Willensfreiheit, die moralische Zurechnungsfähigkeit des Menschen und für die Berechtigung von Lohn und Strafe auf Grund des Verantwortlichkeitsgesetzes eingetreten war. Die

1 Vgl. das Schema in H 14, 6.

Polemik gegen die „astrologische Geographie" geht aber über Karneades hinaus, da diese Argumentation gegen Karneades auf den berühmten Stoiker Posidonius von Apamea (um 100 v. Chr.) zurückgeht, demgemäß eine Zwischenquelle zwischen Posidonius und der Grundschrift die Quelle gewesen sein muß. Mit Recht hat Heintze S. 101f. bei der Behandlung des Bardesanesproblems — wir finden bekanntlich die sogenannten „Gesetze der Länder" (R 9, 19ff.) nicht nur in dem syrisch überlieferten pseudo-bardesanitischen Dialog des Philippus[1], sondern auch bei Eusebius, Praepar. evangel. VI, 10, 11ff. — im Anschluß an F. Haase, Zur bardesanischen Gnosis 1910 (TuU. 34, 4) betont, daß diesen beiden Überlieferungen wie auch R eine gemeinsame Quelle zugrundeliegt. Diese gemeinsame Quelle sieht Heintze zutreffend in der Grundschrift der Clementinen[2]. Diese ist aber von dem Redaktor der Rekog-

1 Text bei Nau in der Patrologia Syriaca I, 2, 1907, p. 492—657; vorher derselbe: Bardesane l'astrologue. Le livre des lois des pays, texte syriaque et traduction française avec une introduction et de nombreuses notes, 1899. Deutsche Übersetzung bei Ad. Merx, Bardesanes von Edessa, 1864, S. 25—55; vorher derselbe: Bardesanes von Edessa, nebst einer Untersuchung über das Verhältnis der klementinischen Rekognitionen zu dem Buche der Gesetze der Länder, 1863.

2 Harnack, Chronologie II S. 526, Anm. 1, will den Abschnitt R 9, 19ff. nicht der Grundschrift zuweisen, sondern ebenda S. 535 Eusebius als die Quelle statuieren (vgl. auch S. 131). Nach Hilgenfeld, Theol. Jahrb. 1854, S. 529f. ist R das Original, aus dem der von Eusebius überlieferte Auszug geschöpft sei; er plädiert daher in seinem späteren Werke über Bardesanes S. 148. 150 für eine Verarbeitung einer „älteren, vielleicht nicht einmal christlichen Schrift gegen die Astrologie". Er tritt zugleich dafür ein, daß nicht das Syrische, sondern das Griechische die Ursprache des Werkes gewesen sei. Nach Schliemann S. 318, Uhlhorn S. 368, Merx 1863, S. 88ff. soll umgekehrt R den Bardesanes bzw. den Dialog des Philippus als Vorlage benutzt haben. Nau, Une biographie inédite de Bardesane l'astrologue 1897, S. 4f. leitet die betreffenden Kapitel aus Eusebius ab, während Boll, Studien über Claudius Ptolemaeus (Jahrb. f. klass. Philol. 21, Supplementbd. 1894, S. 182), für die christlichen Quellen die Urschrift der Ps.-Clem. Rekognitionen in Anspruch nimmt. Nach Waitz S. 256f. „sehen die Ausführungen über die Genesis, wie sie in R 8 und 9 mit den Mitteln der gründlichsten philosophischen Bildung dargetan und auch in H 11, 34; 14, 3—6. 11; 15, 3. 7; 20, 21 angedeutet sind, nicht so aus, als ob sie nicht das

nitionen nur in abgekürzter Gestalt übernommen, wie wir es in Kapitel 17 bei der Aufzählung der Schemata konstatieren konnten. Daraus erklärt sich m. E. die Tatsache, daß bald die Rekognitionen mit dem Syrer gegen Eusebius, bald Rekognitionen und Eusebius gegen den Syrer zusammenstehen, und doch auch der Syrer gegenüber Eusebius und den Rekognitionen eine primäre Gestalt zeigt. Nun setzt aber die gemeinsame Quelle einen christlichen Autor voraus, da die Christen in R 9, 29, Euseb. Praep. ev. VI, 10, 25 ff. und Dialog S. 118 ff. (Hilgenfeld, Bardesanes, der letzte Gnostiker 1864) als letztes und wichtiges Beispiel für die Unrichtigkeit der astrologischen Geographie angeführt werden. Dieses Beispiel hat nämlich der Verfasser von G in Kapitel 29 selbständig angereiht, nachdem seine Quelle neben den Magusäern die Juden erwähnt hatte. Dies ließ ihn nicht ruhen, das Beispiel der Juden gewissermaßen durch die gegenwärtigen Christen noch übertrumpfen zu lassen. Dabei hält er sich ganz im Rahmen des chronologischen Schemas des Romans, indem er die Fiktion von der septimana seit Erscheinen des wahren Propheten in Judaea beibehält, darum alle Christen in den verschiedenen Ländern ihren christlichen Glauben aus den persönlichen in Judaea gewonnenen Eindrücken gewonnen haben, das Christentum also nicht durch Apostel nach auswärts zu ihnen getragen ist. Doch wird — und das ist höchst charakteristisch — die Predigt des Thomas in Parthien erwähnt, die auch auf Medien, Persien und Baktrien ausgedehnt wird.

literarische Eigentum des Verfassers des Clemensromanes seien". Ihm zufolge weist das literarische Verhältnis zwischen der clementinischen Grundschrift (R und H) und dem Dialog des Philippus über die nachgewiesenen Beziehungen hinaus auf eine Schrift, welche nicht nur die Gesetze der Länder, sondern auch die Widerlegung des astrologischen Glaubens an die Genesis zum Inhalt gehabt hat. W. denkt an den von Euseb. h. e. IV, 30 erwähnten Dialog des Bardesanes περὶ εἱμαρμένης πρὸς Ἀντωνῖνον. Dieser Dialog des Bardesanes — nicht das syrische Original, sondern seine griechische Übersetzung — sei die gemeinsame Quelle sowohl für den Dialog des Philippus, aber auch für die clementinische Grundschrift, insbesondere R 8 und 9, deren Ausführungen über die Genesis ebenfalls auf Bardesanes beruhen, so daß man aus R 8 und 9 den bardesanitischen Dialog περὶ εἱμαρμένης selber seinem Hauptinhalt nach rekonstruieren könne.

Diese Predigt des Evangeliums soll bereits den größten Teil der Bevölkerung für das Christentum gewonnen haben, da es heißt: non multi iam apud Parthos nec multi apud Medos und als Gesamtheit die Perser und die mulieres Susides angeführt werden. Das ist natürlich eine Übertreibung, setzt aber voraus, daß der Gesichtswinkel des Verfassers nach dem Osten orientiert ist. Es soll die ethische Umwandlung der christlichen Stammesbrüder innerhalb dieser Völker[1] auf Grund der apostolischen Predigt demonstriert werden. Unser Verfasser vertritt die Tradition von der Missionstätigkeit des Thomas in Parthien, wie wir sie auch bei Origenes nach Euseb. h. e. III, 1 vorfinden, ohne daß auf Grund der alten Thomasakten Indien in den Vordergrund gestellt wird. Wenn hier nun noch Medien, Persien und Baktrien angeführt werden, so geschieht es nur des Kontrastes willen, da im Vorhergehenden die Laster dieser Völker (Kapit. 20. 23. 25) aufgeführt waren; mit der Wirksamkeit des Thomas in diesen Ländern steht dies in keinem Zusammenhang[2]. Für den Verfasser der Grundschrift, zu dessen ureigenstem Eigentum das Kapitel 29 von Heintze gerechnet wird, liegt hier von neuem eine Bestätigung vor, daß er nicht im Westen, gar in Rom zu suchen ist, sondern in der Kirche des Ostens, in Palästina oder Syrien. Man kann nicht behaupten, daß er schriftstellerisch sehr geschickt dieses Kapitel formuliert hat, denn der zweite Teil über die Wirkungen der Predigt des Thomas steht in gewissem Gegensatze zu den Darlegungen in den früheren Kapiteln und paßt daher nicht in den ganzen Zusammenhang, der den Nachweis bringen will, daß die in den verschiedensten Ländern zerstreuten Glieder eines Volkes oder einer Religionssekte überall denselben sittlichen Grundsätzen huldigen, also diese Erdstriche nicht ein und dem-

1 Heintze S. 73 scheint das Akumen dieser Ausführung in Kap. 29 nicht richtig erfaßt zu haben, wenn er von einem lästigen Widerspruch zu den vorhergehenden Kapiteln redet. Der Widerspruch ist beabsichtigt und deshalb auch die Veränderung.

2 Die seit dem 7. Jahrhundert in den Apostelverzeichnissen des Pseudo-Dorotheus, Pseudo-Epiphanius, Pseudo-Hippolyt u. a. auftauchende Legende von der Missionstätigkeit des Apostels bei den Medern und Persern (vgl. Schermann, Propheten und Apostellegenden, TuU. 31, 3 [1907], S. 272f.; Lipsius, Apokr. Apostelgeschichte I, S. 245f.) geht m. E. auf unsere Clementinen zurück.

selben Horoskop unterworfen sein können, wie die stoischen Vertreter der geographischen Astrologie behaupten. Nur der erste Teil über die von Judaea aus verbreiteten Christen fügt sich in das Beweisthema ein.

Dies gilt in besonderem Maße von dem Kapitel 28, das die Juden neben die Magusäer als Gegenbeweis gegen die sogenannten „Klimata" der Astrologen aufstellt. Dieses Beispiel kann natürlich nicht auf Karneades zurückgehen, wohl aber muß es von dem Autor der Quellenschrift herrühren, die dem Verfasser der Grundschrift vorlag. Es enthält einen Lobpreis auf die jüdische Gesetzesbeobachtung; besonderes Gewicht wird auf die Beschneidung der Söhne am 8. Tage gelegt. Das kann nur aus der Feder eines gesetzestreuen Juden stammen, genau so wie wir dies oben S. 143 für R 8, 53 konstatieren konnten. Wiederum hat Heintze S. 75, Anm. 2 das Akumen nicht erfaßt, wenn er einen Unterschied zwischen dem Autor der Grundschrift und seiner Quelle zu statuieren vermeint. In dem 28. Kapitel, das zur Quelle gehöre, sollen die Juden allein auf dem ganzen Erdkreis die Beschneidung kennen, unser Autor dagegen mache in R 8, 53 darauf aufmerksam, daß die arabischen Völker und viele andere die jüdische Beschneidung nachgeahmt hätten. Jenes 53. Kapitel wäre mit dem ganzen zweiten Teil der zweiten Disputation (d. h. den Kapiteln 47—53) Eigentum des Autors der Grundschrift. Es liegt aber in Wahrheit gar kein Gegensatz vor, denn in R 9, 28 ist nicht gesagt, daß die Juden unter allen Völkern allein die Beschneidung kennen, sondern der Hauptton liegt auf der Beschneidung am 8. Tage, wenn es heißt: a saeculo autem nullus ex gentibus hoc die octava perpessus est . . . et octava ferrum perferant die unius in membri loco, et nemo gentilium, sed ipsi soli, ut dixi, hoc faciunt. Daß auch die arabischen Völkerschaften und andere die Beschneidung ebenfalls am 8. Tage vornehmen, darüber ist an der Stelle R 8, 53 nichts gesagt, auch war ihnen tatsächlich diese Sitte unbekannt. So stoßen wir innerhalb der philosophischen Disputationen an zwei verschiedenen Stellen auf Ausführungen über das Judentum, die es wahrscheinlich machen, daß der Autor der Grundschrift aus einer jüdischen Apologetik seine Weisheit geschöpft hat.

VI. Die mythologischen bzw. Appiondisputationen zu Tyrus.

Wir haben im Vorhergehenden, dem Fingerzeige Heintzes folgend, die Benutzung eines jüdisch-apologetischen Werkes festgestellt. Dies müssen wir fest im Auge behalten, wenn wir jetzt nach Abschluß der Debatte über die Vorsehung und über den Fatalismus zu den mythologischen Disputationen kommen, die im Anschluß an den Anagnorismenroman ebenfalls in Laodicea stattgefunden haben. Denn es galt, den Faustus nach seiner Vereinigung mit der ganzen Familie dem Heidentum abspenstig zu machen und zur Übernahme des iugum religionis zu bewegen, d. h. für das Christentum zu gewinnen, dessen Adepten seine Söhne wie seine Frau geworden waren. Diese Frage wird von Petrus gleich am nächsten Tage angeschnitten; er fürchtet, daß die Söhne auf die Taufe des Vaters mit Energie drängen werden, obwohl dieser dazu noch nicht reif wäre. Er wußte ja aus Erfahrung, wie sehr ihn die Söhne und ihre Mutter selbst wegen der sofortigen Vornahme der Taufe der Mattidia bedrängt hatten. Deshalb schlägt er eine Wartezeit von e i n e m Jahre vor; in dieser Zwischenzeit könne Faustus vivere pro arbitrio, in quo potest iter agens nobiscum dum nos alios docemus, etiam ipse simpliciter audire, et audiens, siquidem agnoscendae veritatis rectum propositum gerit, ipse rogabit, ut suscipiat religionis iugum, aut si non placet ei recipere, permaneat amicus (R 10, 1). Nicetas wirft die Frage auf, was denn geschehen würde, wenn der Vater innerhalb dieses Jahres stürbe, denn sein Schicksal wäre doch, daß er in die Unterwelt hinabstiege und auf ewig gepeinigt würde. Petrus weist den Nicetas zurück, indem er ihm seine Unwissenheit verzeihen will, wenn er vermeint, daß ein Nichtchrist, von dem angenommen wird, er habe gerecht gelebt, sofort gerettet würde. Non putas, spricht Petrus, eum discutiendum ab eo qui occulta hominum novit,

quomodo iuste vixerit, ne forte ritu gentilium institutis eorum et legibus parens, vel pro amicitiis hominum aut pro sola consuetudine aut qualibet alia ex causa vel necessitate et non propter ipsam iustitiam neque propter deum? Qui enim propter solum deum et iustitiam eius iuste vixerint, ipsi ad aeternam requiem venient et perpetuitatem regni coelestis accipient. Salus enim non vi adquiritur sed libertate, nec per hominum gratiam sed per dei fidem. Tum praeterea cogitare debes, quia deus praescius est et novit si hic suus est; quod si novit eum non esse, quid faciemus ad ea quae ex initio statuta sunt ab eo? Daher macht Petrus einen neuen Vorschlag, die Söhne sollten, sobald der Vater nach dem Erwachen erscheine, ein Thema diskutieren, aus dem er nützliche Erkenntnis gewinnen könne, doch zunächst sollten sie sich ruhig verhalten, ob er nicht selbst mit Fragen herantrete, so daß eine günstige Gelegenheit zur Unterredung gegeben würde (R 10, 2). Dieser Plan wird angenommen, nur bittet Clemens, daß Petrus keine Unkenntnis simuliere, damit der Vater nicht Anstoß daran nehme, mit der Begründung: si te cunctantem videat aut dubitantem, tunc vere putabit, quod apud nullum erit scientia veritatis (R 10, 3).

Während in diesen Worten der christliche Autor[1], d. h. der Verfasser der Grundschrift, sich hören läßt, kommen wir durch Faustus wieder in ein ganz anderes Fahrwasser, indem er die von den griechischen Philosophen viel ventilierte Frage nach dem Wesen des Guten und des Bösen, ob gut und böse überhaupt realiter existiere, oder nur durch den Gebrauch und die Gewohnheit von den Menschen als gut oder schlecht bezeichnet werde d. h. die Frage, si est aliquid in substantia et actibus bonum vel malum, an potius usu et consuetudine praeventis vitae hominibus bona quaedam et alia videntur mala. So wäre Mord in Wahrheit kein Übel, da es die Seele von den Fesseln des Fleisches befreie, das gleiche gelte vom Ehebruch, wenn der Mann es nicht wüßte oder sich nicht darum kümmere. Auch der Diebstahl wäre kein malum, weil der Bedürftige von dem Besitzenden es ruhig frei und öffentlich wegnehmen könne, zumal da alles in der Welt gemeinsamer Besitz aller Menschen sei, wie auch

---

1 Er spielt z. B. auf Röm. 2, 16 an und spricht von der ianua vitae Joh. 10, 9 (s. H 3, 18. 52).

Weibergemeinschaft. Wie nämlich weder die Luft noch der Glanz der Sonne geteilt werden könne, so auch nicht alles Übrige in der Welt, das allen zum Eigentum gegeben, vielmehr alles wäre gemeinsamer Besitz (R 10, 5). Als Debatter wird Clemens von Faustus erbeten, da es nicht würdig sei, von Petrus verba et doctrinam cum quaestionibus capere, vielmehr solle dieser als Schiedsrichter fungieren, ut sicubi disputatio nostra exitum non invenerit, ipse quod sibi visum fuerit pronuncians, indubitatum finem rebus dubiis imponat (R 10, 6). Zugrunde liegt hier wie R 8, 5 die Anschauung, daß der Apostel mit der griechischen Weltweisheit nicht in Verbindung gebracht werden dürfe.

Clemens will seine Beweise nur den Disziplinen entnehmen, mit denen Faustus vertraut ist und auf die er unbedingtes Vertrauen setzt, d. h. aus der Astrologie. Die Griechen setzen nämlich den Sternen gewisse Grenzen, und zwar könne man bei gewissen Positionen ohne Schuld sich begatten, wie es bei Ehegatten der Fall, in andern Positionen aber sich sündlich vermischen wie bei Ehebrüchen. Gewisse Dinge seien allen gemeinsam, andere wiederum nicht. Die Erde z. B., welche trocken, bedürfe des coniugium und der admixtio des Wassers, um Früchte für die Menschen zu produzieren; das wäre eine legitime Verbindung. Dagegen wenn die Kälte des Reifes sich mit der Erde verbinde oder die Hitze mit dem Wasser, so daß eine derartige Verbindung Schaden verursacht, so sei das ein adulterium (R 10, 7). Daraus folgt, daß aus der incongrua et inconsona admixtio die Übel entstehen. Zu den Übeln gehören unzweifelhaft, wie Faustus zugestehen muß: febris, incendium, seditio, ruina, caedes, vincula, supplicia, dolores, luctus und dergleichen (R 10, 8). Diese Übel geschehen nach astrologischer Lehre durch die schurkischen Gestirne, nämlich durch den feuchten Saturn und den heißen Mars, das Entgegengesetzte geschieht durch die gütigen Gestirne, d. h. durch den milden Juppiter und die feuchte Venus. Aus der Verbindung der bösen Sterne mit den guten entstehen die Übel. So z. B. ist die Venus die Patronin der Ehen; hat sie den Juppiter in ihrem Schema, so entstehen züchtige Ehen, ist aber Juppiter nicht in ihrem Aspekt, sondern Mars, so werden die Ehen durch Ehebruch korrumpiert. Daher ist Übel alles das, was aus der

Beimischung der bösen Sterne mit den guten Sternen geschieht, und in Konsequenz davon verursachen auch jene Sterne, durch deren Beimischung Fieber, Brand und dergleichen Übel entstehen, Mord, Ehebruch, Diebstahl, Heftigkeit und Tölpelhaftigkeit (R 10, 9).

Faustus ist über diese kurze und in seinen Augen unvergleichliche Darlegung entzückt und stimmt der These zu, daß die mala in actibus sind. Jetzt will er aber wissen, wie Gott — nach jüdisch-christlicher Anschauung — in gerechter Weise die Sünder bestrafen könne, wenn das Fatum sie zum Sündigen bringt. Clemens ist über diese Unterstellung höchst indigniert, denn sie wirft alles wieder um, was am Tage vorher im Streite wider die Genesis von ihm zur Überwindung des Schicksalsglaubens seines Vaters vorgetragen ist. Er fürchtet in seinem Unwillen sogar die seinem Vater schuldige Ehrfurcht zu verletzen, deshalb sagt er: Vereor dicere tibi aliquid, pater, quia in omni te honore haberi a me decet, alioquin erat quod possim dicere si deceret (R 10, 10). Der Vater fordert ihn auf: Dic quod tibi occurrit, fili, etiamsi iniuriosum videtur; non enim tu, sed quaestionis ratio iniuriam facit, sicut pudica mulier intemperanti viro, si pro salute indignetur et honestate. Und nun hält der Sohn nicht hinter dem Berge: Si prima quaeque inter nos confirmata et confessa non bene retineamus, sed semper quae definita sunt, resolvantur per oblivionem, videbimur telam texere Penelopes, ea quae texuimus resolventes; et ideo debemus aut non facile adquiescere, priusquam diligenter examinetur sermo propositus, aut si iam adquievimus et confirmata sententia est, servare semper quod semel definitum est, ut possimus et de aliis quaerere. Jetzt besinnt sich Faustus auf das Resultat der gestrigen Disputation des Clemens: de naturalibus disputans causis ostendisti, quia virtus quaedam maligna transformans se in ordinem stellarum humanas concupiscentias exagitat, diversis modis provocans ad peccatum, non tamen cogens aut efficiens peccatum. Clemens stimmt dem zu mit den Worten: bene, quia et meministi, fügt aber hinzu: et cum memineris errasti. Faustus bittet um Verzeihung, da er noch nicht viele Übung in diesen Dingen habe: nam et hesterni sermones tui veritate ipsa concluserunt me, ut tibi adquiescerem, in conscientia tamen mea sunt quasi quaedam

reliquiae febrium, quae paululum me a fide quasi a sanitate retrahunt. Discrucior enim quia scio multa mihi, imo paene omnia accidisse secundum genesim (R 10, 10).

Clemens gibt ihm nun einen guten Ratschlag: Faustus solle zu einem Astrologen gehen und ihm zuerst mitteilen, welche Übel ihm in einer bestimmten Zeit zugestoßen; er wolle jetzt erfahren, woher, wie oder durch welche Sterne dies geschehen. Der Astrologe würde ohne Zweifel als Antwort geben: tempora tua malitiosus suscepit Mars aut Saturnus, aut aliquis eorum apocatastaticus fuit, aut aliquis annum tuum adspexit ex diametro aut coniunctus aut in centro vel alia his similia respondebit, addens, quia in his omnibus aliquis aut asyndetus fuit cum malo aut invisibilis aut in schemate aut extra haeresim aut deficiens aut non contigens aut in obscuris stellis, et multa alia his similia secundum rationes proprias respondebit et de singulis adsignabit. Darauf solle er zu einem andern Astrologen gehen und das Gegenteil aussagen, daß ihm in der und der Zeit etwas Gutes zugestoßen, und zugleich solle er erfragen, aus welchen Teilen der Genesis ihm dieses Gute zuteil geworden, dabei aber sich die Zeiten merken, die er bei dem Bösen angegeben hätte. Wenn er ihn nun betreffs der Zeiten getäuscht, würde er sehen, wie viele Schemata der Astrologe finden würde, durch welche er zeige, was an Gutem dem Betreffenden in eben jenen Zeiten zustoßen würde. Es sei nämlich nicht unmöglich denen, die sich mit der Genesis der Menschen beschäftigen, in jeder Sternenregion, die man angibt, immer gewisse Sterne in guter Stellung, andere wieder in schlechter Stellung zu finden; circulus enim est aequaliter ex omni parte collectus secundum mathesim, diversas et varias accipiens causas, ex quibus occasionem capiant dicendi quod volunt (R 10, 11).

Es ginge den Astrologen genau so wie den Traumdeutern: bevor etwas geschehe, könnten sie nichts vorausverkünden, nach dem Geschehnis sammelten sie die Gründe dafür. Häufig, wenn sie sich geirrt und die Sache anders sich ereignet, schelten sie sich selbst mit der Entschuldigung, quia illa fuit stella quae impedivit, quae occurrit, et non vidimus, ignorantes quia error eorum non ex artis imprudentia, sed ex totius causae inconvenientia descendit; ignorant enim quae sint, quae facere

quidem concupiscamus, non tamen indulgeamus concupiscentiis. Nos autem qui mysterii huius didicimus rationem, scimus et causam, quia libertatem habentes arbitrii interdum concupiscentiis obsistimus, interdum cedimus; et ideo humanorum gestorum incertus est exitus, quia in libertate pendet arbitrii. Non concupiscentiam quidem, quam operatur maligna virtus, potest indicare mathematicus; sed si concupiscentiae huius actus vel exitus impleri possit nec ne, quia in arbitrii libertate est, sciri ante effectum rei a nullo potest. Et hoc est quod ignorantes astrologi invenerunt sibi ut climacteras dicerent, rei scilicet incertae perfugia, sicut hesterno plenissime ostendimus (R 10, 12).

Ich habe länger und ausführlicher bei den Kapiteln 5—13 verweilen müssen, weil Heintze S. 30f. die Situation völlig verkannt hat und deshalb zu ganz falschen Schlüssen über die Zugehörigkeit dieser Partie gelangt ist. Nach H. wird die Existenz des Übels bewiesen aus der Astrologie. Das ist aber nur insofern richtig, als Faustus bei der Erklärung des Übels die Ansicht der griechischen Philosophen in den Vordergrund gerückt hat, weshalb Clemens von vornherein sich auf den Standpunkt des Vaters stellt und von der ihm vertrauten astrologischen Wissenschaft die Argumente nehmen will, daher gleich zu Anfang: puto quod non debeam tibi aliunde adsertiones adhibere, nisi ex his disciplinis quibus ipse uteris (c. 7) oder c. 9: quia ergo cum eo mihi sermo est, qui in astrologica disciplina eruditus est, secundum ipsam tecum agam, ut de his quae tibi in usu sunt accipiens rationem, citius adquiescas. Daher auch an zwei Stellen in cap. 9 der Ausdruck secundum vos, d. h. nach eurer, der Griechen astrologischen Ansicht. Clemens will also seinen Vater mit seinen eigenen Waffen schlagen, d. h. ihn um so schneller ad absurdum führen. Deshalb stimmt auch Faustus stets den an ihn gerichteten Fragen bereitwilligst zu: „Ut se habet rei natura, ita ais, fili“ oder „verum est, fili, haec mala esse et valde mala“ oder „ita est, fili, nec aliter fieri potest“ oder „ita se habet“ und zuletzt „vera breviter et incomparabiliter ostendisti, quia sint mala in actibus“. Nach H. dürfe das „secundum vos“ nicht irre machen, denn der ganzen Argumentation dieses Abschnittes diene die Astrologie als Wissenschaft. Nun, ist es denn einem

Debatter nicht erlaubt, sich einmal ernstlich auf den Standpunkt des Gegners zu stellen, um diesen dann um so sicherer des Irrtums zu überführen? So konnte man ἀγωνιστικῶς auftreten, hatte doch auch Nicetas zu Anfang dem Faustus gesagt: si vis possum etiam tuas partes dicere et ad haec respondere (R 8, 7). Die Wendung tritt ein, als Faustus mit seinem Standpunkte ernst macht und jene Gegenfrage stellt, wie der christliche Gott die Sünder strafen kann, wenn nach der von ihm vertretenen Lehre der Genesis sie zum Sündigen gezwungen werden. H. hat den darauf folgenden Zusammenstoß des Clemens mit dem Vater gar nicht begriffen, wenn er jetzt die Maske fallen läßt und ihn an das Resultat ihres Disputes am vorhergehenden Tage erinnert, das eben seinen Glauben an die Astrologie nicht nur durch die Debatte, sondern auch durch das lebendige Erlebnis zur Kapitulation gebracht hatte. Wenn nun Faustus seine Erinnerung auffrischt: hesterno die de naturalibus disputans causis ostendisti quia virtus quaedam maligna transformans se in ordinem stellarum humanas concupiscentias exagitat, diversis modis provocans ad peccatum, non tamen cogens aut efficiens peccatum, so ist diese Erinnerung nach den Worten des Clemens: „cum memineris errasti“ ja getrübt, sie trifft also nicht die wahre Meinung des Clemens. Deshalb braucht Heintze gar keinen Anstoß an den Worten zu nehmen, daß eine gewisse maligna virtus sich in die Ordnung von Sternen verwandle — unter maligna virtus versteht H. die Dämonen —, weil keine Silbe davon in den astrologischen Disputationen der Grundschrift stehe, noch man dort auf etwas derartiges raten könne. H. ist leider einer falschen Interpretation zum Opfer gefallen, denn es soll doch ausgeführt werden, daß die Dämonen ihre Tätigkeit dem Sternenlauf anpassen, daher auch nicht der Ausdruck transformans se in stellas, sondern transformans se in ordinem stellarum.

Zutreffend ist die Ansicht wiedergegeben, daß die böse Macht die menschlichen Begierden aufstachelt und zur Sünde auf verschiedene Weise provoziert, aber non cogens aut efficiens peccatum, denn das geht zurück auf R 9, 16: aliqua mali causa (= virtus quaedam maligna), ex qua per diversas concupiscentias incitantur quidem homines, non tamen coguntur ad peccatum. Nun soll die wahre Meinung des Clemens bzw.

des Autors in den Worten stecken: nam concupiscentiam quidem, quam operatur maligna virtus (sc. stellarum), potest indicare mathematicus, sed si concupiscentiae huius actus vel exitus impleri possit nec ne, quia in arbitrii libertate est, sciri ante effectum rei a nullo potest (R 10, 12). Das wäre eine völlig neue Doktrin, die dem Sternenglauben trotz der künstlichen Manipulationen sein volles Recht lasse[1]; dies stände natürlich in unlösbarem Widerspruch zu der Lehre der Grundschrift, die den Sternenglauben schlechtweg im Sinne des Karneades bekämpfe. Mir ist es schleierhaft, wie H. den wirklichen Sinn der ganzen Ausführung des Clemens so völlig in das Gegenteil verkehren und eine Übereinstimmung zwischen dem sternengläubigen Faustus und dem früheren, den Sternenglauben bekämpfenden Clemens konstatieren konnte[2]. Kann

1 Es ist durchaus die Meinung irrig, als wenn jeder Glaube an die Sterne abgelehnt und jedes richtige Vorhersagen der Astrologen geleugnet wird. In R 4, 21 wird gesprochen von den daemonici spiritus, die viel schneller und vollkommener alles wissen, da sie nicht durch die Langsamkeit der Körper belastet werden. Daher wissen sie mehr als die Menschen, nur ist darauf zu achten, ob sie ihr Wissen zum Heile oder zur Täuschung der Seelen verwenden, indem sie dadurch den cultus falsae religionis lehren. Aber Gott hat, damit nicht der Irrtum einer so großen Täuschung verborgen bleibe und er selbst für die Irrenden die Ursache zu sein scheine, da er ihnen so viel Erlaubnis gegeben, daß sie per divinationes, per curationes et per somnia die Menschen täuschen könnten, ein Heilmittel seiner Milde für die Menschen vorher besorgt und eine Unterscheidung für die, welche das Falsche und Wahre zu wissen wünschen, auf einen freien Platz gestellt, die also lautet: Was vom wahren Gott gesagt wird, sei es durch die Propheten, sei es durch verschiedenartige Visionen, ist stets wahr, was aber von den Dämonen vorhergesagt wird, ist nicht immer wahr. Est ergo evidentis indicii, non a vero deo dici ea, in quibus aliquando mendacium est, in veritate enim nunquam mendacium est: in his autem qui mentiuntur, potest aliquando et veritatis aliquid admisceri, per quod mendacia condiantur. Was hier von den Weissagungen im allgemeinen gilt, gilt auch speziell von den Sterndeutungen, die auf die Dämonen zurückgehen. In R 4, 22 gibt der Verfasser noch eine Erklärung, warum den Dämonen von Gott erlaubt ist, zuweilen das Wahre zu verkündigen.

2 Mißverstanden hat H. die von ihm herangezogene Stelle R 9, 12 in der Übersetzung S. 31, Anm., denn er hat den Relativsatz: qui ad astrologiae errorem confirmandum deservientes fälschlich auf die Astrologen bezogen statt auf die vorhergenannten Dämonen.

denn jemand ein Anhänger der Astrologie sein, wenn er seinen Gegner zu zwei verschiedenen Astrologen schickt, um sie durch die Anfragen überführen zu lassen, daß sie absolut nichts vermögen, sondern völlige Ignoranten sind, da sie die Begierden der Menschen, bzw. die Willensfreiheit, nicht in Rechnung ziehen können? Die Gedanken: et hoc est quod ignorantes astrologi invenerunt sibi ut climacteras dicerent, rei scilicet incertae perfugia, auf die sich Clemens R 10, 12 aus seinem gestrigen Vortrage bezieht, kehren ja fast verbotenus wieder in R 9, 12: Igitur astrologi ignorantes huiusmodi mysteria, putant stellarum cursibus ista contingere, unde et his qui accedunt ad eos, ut de futuris aliquid consulant, respondentes falluntur in plurimis; nec mirum, non enim sunt prophetae, sed usu multi temporis auctores eorum perfugium quoddam in his quibus decipiebantur, inveniunt et climacteras quasdam introducunt, ut de rebus incertis scientiam fingant. Dazu beruft sich Clemens auf seine Kenntnis der ratio mysterii c. 12 genau so wie R 9, 8: ad haec dicemus, si consideret quis totius mysterii rationem, und von dem concupiscentiis obsistimus, interdum cedimus hören wir R 9, 8: obsistere malo . . . obsistere voluptatibus und 9, 9: et non tantum obsistere quam cedere. Und nun gar die Betonung der libertas arbitrii, die ja selbst nach Heintze zum Lieblingsgedanken des Verfassers der Grundschrift gehört! Schlägt dies nicht der Lehre von der Genesis geradezu ins Gesicht? Deshalb kann die Zugehörigkeit des Stückes von c. 5—13 zur Grundschrift niemals in Zweifel gezogen werden.

Zu diesen inneren Gründen auf Grund des Gedankengehaltes kommen noch äußere Momente. Wir haben gesehen, daß Faustus in R 10, 5 die Frage über das Wesen von Gut und Böse als Vertreter der Skeptiker aufs Tapet bringt. Nun muß dieser Punkt irgendwo in der Grundschrift behandelt gewesen sein, da auch in H 4, 20 diese Frage in der Disputation zwischen Clemens und Simon in Tyrus von Clemens angeschnitten wird: τινὲς δὲ τῶν παρ᾽αὐτοῖς καὶ φιλόσοφοι εἶναι ἀξιοῦντες τὰ τοιαῦτα ἁμαρτήματα ἀδιάφορα τίθενται καὶ τοὺς ἐπὶ ταῖς τοιαύταις πράξεσιν χαλεπαίνοντας ἀνοήτους λέγουσιν. οὐ γὰρ ἔστιν (φασί) τὰ τοιαῦτα τῇ φύσει ἁμαρτήματα, ὅσα θετοῖς ἀπηγόρευται νόμοις ὑπὸ τῶν κατ᾽ἀρχὰς γενομένων σοφῶν διὰ τὸ εἰδέναι ὅτι οἱ ἄνθρωποι

εὐριπίστῳ ψυχῇ ἐπὶ τοῖς τοιούτοις μεγάλως ἀχθόμενοι πρὸς ἀλλήλους πόλεμον αἴρονται· ὧν ἕνεκα νόμὸν θέντες οἱ σοφοὶ τὰ τοιαῦτα ὡς ἁμαρτήματα ἀπηγόρευσαν. Es gibt also keine Übel der Natur nach, sondern diese existierten nur in der unvernünftigen Meinung der Menschen: οὕτως οὐκ ἔστιν τῇ φύσει τὰ τοιαῦτα κακά, ἀλλὰ ἡ ἄλογος ἀνθρώπων, δόκησις ταῦτα δεινοποιεῖ[1]. Unter diesen κακά spielt eine große Rolle die μοιχεία. Sie braucht nicht als ein Übel angesehen zu werden, steht in R 10, 5 zu lesen[2], wenn der Ehemann es nicht weiß, bzw. sich nicht darum kümmert. Dasselbe Beispiel kehrt in anderer Form wieder in H 4, 21: διὰ τί (φησίν) ὁ ἀνήρ ἐὰν ἀγνοῇ τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα μοιχευομένην, οὐ ζηλοῖ, οὐ θυμοῦται, οὐ θορυβεῖ, οὐ πολεμεῖ; An beiden Stellen liegt ein Referat über die Meinung der griechischen Philosophen vor, nur mit dem Unterschiede, daß in H das Urteil der Skeptiker in der krassen Form vorgelegt wird, indem die entgegengesetzte Meinung als γελοῖον und ἄλογον bezeichnet wird, wie es der Wirklichkeit entspricht. In R und damit in G liegt eine Bearbeitung dieses Themas vor. Wir werden noch darauf zurückkommen. Auf alle Fälle ist Heintze im Unrecht, wenn er die Kapitel R 10, 5—9 der Grundschrift absprechen[3] und zugleich daraus den Schluß ziehen will, daß das ganze Buch 10, 5—64 nicht zur Grundschrift gehört hat[4]. Hier bewegt sich Heintze auf ganz falscher Fährte und der nüchterne kritische Sinn hat ihn leider im Stiche gelassen.

---

1 Vgl. R 10, 5: in vita hominum re ipsa neque bonum esse aliquid neque malum, sed quae videntur hominibus usu et consuetudine praeventis vitae haec autem aut mala aut bona dicunt. In H ist nur von den κακά die Rede.

2 Neque adulterium malum esse dicunt, si enim ignoret vir aut non curet, nihil, aiunt, mali est.

3 Die Parallele von H 4, 20. 21 mit R 10, 5 ist Heintze nicht entgangen (s. S. 32, Anm. 2), aber er ist zu falschen Schlüssen gelangt.

4 Es muß ein Irrtum bei Heintze vorliegen, wenn er S. 32 behauptet, daß im 7. Kapitel des 10. Buches die Notwendigkeit der Ungleichheit bewiesen werde, obwohl dies schon längst 9, 5—7 geschehen sei. Denn hier ist nicht die Rede von der Ungleichheit, sondern von der Gemeinsamkeit aller Dinge, wie bei der Luft und dem Sonnenglanze. Und ebensowenig kehrt das Thema über die „Ungleichheit der Menschen“ R 9, 5—7 in R 10, 5 wieder, da auch hier dem Kommunismus das Wort geredet wird.

Und ein zweites äußeres Moment von großer Wichtigkeit ist die Tatsache, daß gerade die markante Stelle R 10, 10: „et pater: Ignosce, inquit, fili" bis zu Anfang c. 13 „et pater: Nihil verius, inquit, fili, his quae prosecutus est" in der von Basilius dem Großen und Gregor von Nazianz im Jahre 358 veranstalteten Blütenlese aus den Werken des Origenes, in der sogenannten Philokalia[1], und zwar in der griechischen Originalsprache, zitiert wird.

Das Zitat stammt aus dem verlorengegangenen Genesiskommentar und wird eingeleitet mit den Worten: Κλήμης δὲ ὁ Ῥωμαῖος, Πέτρου τοῦ ἀποστόλου μαθητής, συνῳδὰ τούτοις ἐν τῷ παρόντι προβλήματι πρὸς τὸν πατέρα ἐν Λαοδικείᾳ εἰπὼν ἐν ταῖς Περιόδοις, ἀναγκαιότατόν τι ἐπὶ τέλει τῶν περὶ τούτου λόγων φησί, περὶ τῶν τῆς γενέσεως δοκούντων ἐκβεβηκέναι, λόγῳ τεσσαρεσκαιδεκάτῳ. Der Verfasser fand das Zitat, wie er ausdrücklich bemerkt, am Ende der Disputation in Laodicea über das Genesisproblem, und zwar im 14. Buche der Περίοδοι des Clemens. Inhaltlich deckt sich das Stück, abgesehen von geringen Abweichungen, die m. E. teils auf bestimmte Absicht, teils auf einen andern Text der Grundschrift zurückgehen, fast wörtlich mit R 10, 10ff. (p. 226, 20ff. ed. Gersdorf). Ferner steht es in den Rekognitionen ebenfalls am Schluß der Disputation, wo es Origenes gelesen hat. Trotzdem ist man neuerdings gegen dieses älteste Zeugnis der Clementinen Sturm gelaufen, weil die Buchzahl 14 nicht stimmt. Das ist aber kein ernsthaftes Gegenargument, da wir überhaupt nicht wissen, in wieviel Bücher die Grundschrift eingeteilt war. Die heutige Einteilung in den Homilien ist ebenso wenig maßgebend wie die in den Rekognitionen[2]. Und wenn Eusebius, der genaue Zitatenforscher, bei Origenes eine Clemens-Petrus-Schrift nicht entdeckt hat, so würde dies doch nur dann beweiskräftig sein, wenn er überhaupt die Clementinen als ein echtes Werk des Clemens gewertet hätte. Wir haben bereits gesehen, wie er als wahrer Historiker derartige Romanschriften mit Geringschätzung beurteilt. Was Bigg, The Clementine Homilies (Stud. Bibl. et Eccles. II, 186 [1890]) und Robinson in der Einleitung S. 50 zur Erschütterung

---

1 Philocalia c. 23 ed. J. A. Robinson 1893, S. 210.
2 Vgl. Heintze S. 41, Anm. 2.

des Zeugnisses herbeigetragen haben, ist nicht von bedeutendem Gewicht. Daß nach Bigg und Robinson erst die beiden Redaktoren der Philokalia das Zitat nachträglich interpoliert haben sollten, würde doch erst dann beweiskräftig sein, wenn auch sonst die Redaktoren aus andern Schriftstellern den Origenes aufgeputzt hätten. Dieser Nachweis fehlt.

Und das gleiche gilt auch für das zweite Zitat, das sich in der lateinischen Übersetzung des Matthäus-Kommentars des Origenes ser. 77 (IV, 401 ed. Lommatzsch) findet: Tale aliquid dicit et Petrus apud Clementem, quoniam opera bona, quae fiunt ab infidelibus, in hoc saeculo iis prosunt, non et in illo ad consequendam vitam aeternam. Et convenienter, quia nec illi propter deum faciunt, sed propter ipsam naturam humanam. Qui autem propter deum faciunt, id est fideles, non solum in hoc saeculo proficit iis, sed et in illo, magis autem in illo[1]. Man verweist gewöhnlich für diese Stelle, da sich etwas dem genau Entsprechendes in R wie in H nicht finden soll, auf H 13, 13 = R 7, 38[2]. Es handelt sich um die viel ventilierte Frage, ob denn die Heiden, welche gerecht und tugendhaft gelebt haben, d. h. sich der Todsünden wie Hurerei, Ehebruch und Mord enthalten haben, bei Gott irgendwelche Aussicht auf

1 In anderer Form lesen wir das gleiche im Opus imperf. in Matthaeum hom. XXVI zu Matth. 10, 41, das unter den Werken des Chrysostomus steht: Sed audi mysterium, quod Petrus apud Clementem exposuit. Si fidelis fecerit opus bonum et hic ei prodest liberans a malis et in illo saeculo ad percipiendum regnum coeleste, magis autem ibi quam hic. Si autem infidelis fececit opus bonum, hic ei prodest opus ipsius et hic ei reddit deus bona pro opere suo. In illo autem saeculo nihil ei prodest opus ipsius. Nec enim collocatur inter ceteros fideles propter opus suum et iuste, quia naturali bono motus fecit bonum, non propter deum. Ideo in corpus suum recipit mercedem operis sui, non in anima sua.

2 Waitz S. 41, Anm. 1 bemerkt mit Recht, daß diese Stellen nicht als Parallelen zu dem Zitat bei Origenes (bzw. im Opus imperf.) angesehen werden können, da sie den Gedanken des Zitats nur unvollkommen zum Ausdruck brächten. W. begründet seinen Anstoß mit dem Hinweis, daß bei H und R von der σωφροσύνη, bei Origenes und im Opus imperf. von opera bona die Rede sei. Dort werde die Behauptung von dem Wert der σωφροσύνη für Gläubige und Ungläubige nur ausgesprochen, hier auch begründet. Mit demselben Rechte könne man daher auf Stellen wie H 11, 11 und R 5, 27 oder H 11, 6 und R 5, 34 oder H 7, 7 hinweisen.

Belohnung haben. Diese Frage wird in unserem Romane akut bei der Mattidia, die nach ihrer Anagnorisis um sofortige Taufe und Aufnahme in den Christenstand bittet, unterstützt von ihren drei Söhnen, um nicht länger von ihrer Tischgemeinschaft getrennt zu werden. Petrus verweigert dies mit dem Hinweis auf die πολιτείαν τῆς ἡμετέρας θρησκείας: Ἡμεῖς ἕνα θεὸν σέβομεν τὸν πεποιηκότα ὃν ὁρᾷς κόσμον, καὶ τούτου φυλάσσομεν τὸν νόμον, περιέχοντα ἐν πρώτοις αὐτὸν σέβειν μόνον καὶ τὸ αὐτοῦ ἁγιάζειν ὄνομα τιμᾶν τε γονεῖς καὶ σωφρονεῖν βιοῦν τε ἡδέως. πρὸς τούτοις δὲ ἀδιαφόρως μὴ βιοῦντες τραπέζης ἐθνῶν οὐκ ἀπολαύομεν, ἅτε δὴ οὐδὲ συνεστιᾶσθαι αὐτοῖς δυνάμενοι διὰ τὸ ἀκαθάρτως αὐτοὺς βιοῦν. πλὴν ὁπόταν αὐτοὺς πείσωμεν τὰ τῆς ἀληθείας φρονεῖν τε καὶ ποιεῖν, βαπτίσαντες αὐτοὺς τρισμακαρίᾳ τινὶ ἐπονομασίᾳ, τότε αὐτοῖς συναλιζόμεθα. ἐπεὶ οὐδ' ἂν πατὴρ ἢ μήτηρ τυγχάνῃ ἢ γυνὴ ἢ τέκνον ἢ ἀδελφὸς ἢ ἄλλος τις ἐκ φύσεως στοργὴν ἔχων, συνεστιᾶσθαι αὐτῷ τολμᾶν δυνάμεθα. θρησκείᾳ γὰρ διαφερόντως τοῦτο ποιοῦμεν. μὴ οὖν ὕβριν ἡγήσῃ τὸ μὴ συνεστιᾶσθαί σοι τὸν υἱόν, μέχρις ἂν μὴ τὰ αὐτὰ αὐτῷ φρονῇς καὶ ποιῇς (H 13, 4 = R 7, 29). Jetzt zählt Mattidia ihre Meriten aus der heidnischen Vergangenheit auf, auf die pochend sie für den nächsten Tag die Taufe erbittet: 1. sie habe schon vor dem Zusammentreffen mit Petrus den sogenannten Göttern Valet gesagt, da diese trotz täglichen Opferns sie in ihren Nöten im Stich gelassen; 2. sie habe sich stets freigehalten vom Ehebruch, denn weder zur Zeit des Reichtums hätte der Luxus sie betört, noch später zur Zeit der Armut hätte sie sich dazu verleiten lassen, da sie die σωφροσύνη als den großen Schmuck besessen (H 13, 5 = R 7, 30). Die σωφροσύνη ist gewissermaßen die höchste sittliche Leistung des Menschen, die Summa der christlichen Frömmigkeit; deshalb stimmt Petrus einen Lobgesang über diese Tugendleistung an (H 13, 13ff.). Die Keuschheit erwirkt nämlich die schönste Belohnung, während die Unkeuschheit Verderben bringt, wenn nicht sofort, so doch langsam. Ja, so hoch steht die Keuschheit bei Gott im Kurs, daß er selbst Heiden für diese Leistung eine βραχεῖα χάρις in diesem Leben zuteil werden läßt, da die zukünftige Rettung nur denen in Aussicht steht, die in der Hoffnung auf ihn getauft sind und keusch gelebt haben. Um ihrer Keuschheit willen hat Gott sich der Mutter erbarmt und sie vor der Er-

mordung gerettet, auch ihr die entrissenen Kinder wiedergeschenkt (H 13, 13 = R 7, 38). Und am Schlusse des Panegyrikus faßt Petrus noch einmal die ihr von Gott geschenkten Wohltaten zusammen: πολλῶν πολλὰ κακὰ παθόντων διὰ μοιχείαν σὺ διὰ σωφροσύνην πέπονθας, καὶ διὰ τοῦτο οὐκ ἐτελεύτησας. εἰ δὲ καὶ τεθνήκεις, σεσωσμένην ἂν εἶχες τὴν ψυχήν. πατρίδα Ῥώμην ἔλειπες διὰ σωφροσύνην; ἀλλὰ τῇ ταύτης προφάσει ἀλήθειαν εὗρες, τὸ διάδημα τῆς ἀϊδίου βασιλείας. ἐν βυθῷ κεκινδύνευκας; καὶ οὐκ ἐτελεύτησας, καὶ εἰ τετελευτήκεις, αὐτός σοι ὁ βυθὸς διὰ σωφροσύνην θνησκούσῃ βάπτισμα ἐγίνετο πρὸς ψυχῆς σωτηρίαν. τέκνων ἀπελείφθης; πρὸς ὀλίγον, ἅτινα γνησίας ὄντα σπορᾶς ἐν τοῖς κρείττοσιν εὕρηται. λιμώττουσα τροφὰς προσῄτησας; ἀλλὰ πορνείᾳ σῶμα σὸν οὐκ ἐμίανας. σῶμα σὸν ἐβασάνισας; ἀλλὰ τὴν ψυχὴν ἔσωσας (cap. 20) . . . πρὸ πάντων δὲ εἰδέναι σε θέλω πόσον τὸ σωφρονεῖν ἀρέσκει θεῷ. ἡ σώφρων γυνὴ θεοῦ ἐκλογή, θεοῦ εὐδοκία, θεοῦ δόξα, θεοῦ τέκνον. τοσοῦτον ἀγαθὸν σωφροσύνη. εἰ μὴ ὅτι νόμος ἦν μηδὲ δίκαιον ἀβάπτιστον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν, τάχα που τῶν ἐθνῶν οἱ πεπλανημένοι διὰ σωφροσύνην μόνον σωθῆναι ἐδύναντο. διὰ τοῦτο λίαν ἀθυμῶ περὶ τῶν ἐν πλάνῃ σωφρονούντων ὅτι ἄνευ ἐλπίδος ἀγαθῆς σωφρονεῖν ἑλόμενοι πρὸς τὸ βαπτισθῆναι ὀκνηρῶς ἔχουσιν. διὸ οὐ σώζονται, ὅτι δόγμα θεοῦ κεῖται ἀβάπτιστον εἰς τὴν αὐτοῦ βασιλείαν μὴ εἰσελθεῖν (H 13, 21)[1].

Auch hier kommt der Gedanke, den der Autor des Matthäus-Kommentars in jenem Zitat bei den Clementinen gefunden hat, zum Ausdruck, daß der Ungläubige wegen der Tugendübung, die natürlich in guten Werken besteht, von Gott in diesem Leben belohnt wird durch äußere Wohltaten, diese aber zur Erlangung des ewigen Lebens nicht ausreichen. Freilich ist an unserer Stelle Leistung und Lohn ausschließlich auf die

1 Der Autor von R hat diesen Hymnus, der m. E. der Grundschrift angehört, bis auf einige Sätze zusammengestrichen. Nach H ist die Rede des Petrus vor der Taufe, nach R nach der Taufe bei dem gemeinsamen Mahle gehalten. Dies hängt damit zusammen, daß H den Tauftag der Mattidia mit dem Tage der Begegnung mit Faustus am Meere zusammengelegt hat. Auch zeigt noch H deutlich, daß die Rede ursprünglich nach der Taufe gehalten war, da die Mattidia als mit dem διάδημα τῆς ἀϊδίου βασιλείας geschmückt gedacht ist, entsprechend R 7, 38: Propter quod et conservata vobis est ac vos illi insuper autem et aeternae vitae agnitione donata.

Tugend der Keuschheit beschränkt. Deshalb kann sie auch nicht die Vorlage des Zitates gebildet haben; wir müssen uns nach einer anderen Stelle umsehen.

Es ist nun sehr seltsam, daß bisher niemand die Partie über Faustus darauf angesehen hat, denn hier taucht ja dasselbe Problem wie bei der Mattidia auf, ob sein Vorleben ihn für den Empfang der Taufe würdig erscheinen läßt. Die beiden Personen zeigen aber nicht die gleiche Bereitwilligkeit. Während die Mattidia ohne jede Rücksicht auf die kirchlichen Vorschriften, die wenigstens ein eintägiges Fasten zur Vorbereitung auf die Taufe dem Täufling auferlegen, die Taufe innerhalb eines Tages stürmisch begehrt[1], glaubt Petrus eine solche Haltung bei Faustus nicht annehmen zu dürfen, der doch erst nach so langen und schwierigen Disputationen von seinem astrologischen Irrwahne befreit sei. Deshalb sei anzunehmen, daß es erst längerer Einwirkungen bedürfe, ihn zur Übernahme des iugum religionis zu bewegen. Petrus schlägt nach R 10, 1 vor, wie wir gesehen haben, den Faustus zu den auditores zu stellen und ihm binnen Jahresfrist die Entscheidung selbst zu überlassen. Die äußere Technik ist dieselbe, daß nämlich die Söhne das gleiche Verlangen nach der Taufe ihres Vaters wie das bei ihrer Mutter haben. Die Sorge der Getauften für die ungetauften Familienglieder steht beide Male im Vordergrund. Bei der Mattidia redet Petrus also: ὅθεν ἐγὼ πολλῶν καταγινώσκω, ὁπόταν βαπτισθέντες καὶ πιστεύειν λέγοντες μηδὲν ἄξιον πίστεως ποιῶσιν μηδὲ οὓς ἀγαπῶσιν (λέγω δὴ γυναῖκας αὐτῶν ἢ υἱοὺς ἢ φίλους) πρὸς τοῦτο προτρέπωνται. εἰ γὰρ πεπιστεύκασιν ζωὴν αἰώνιον σὺν ἔργοις καλοῖς δωρεῖσθαι τὸν θεὸν ἐπὶ τῷ βαπτίσματι ἀνυπερθέτως οὓς ἠγάπων προετρέποντο βαπτισθῆναι. ἀλλ᾽ ἐρεῖ τις ὑμῶν Ἀγαπῶσιν αὐτοὺς καὶ φροντίζουσιν αὐτῶν. τοῦτο εὐηθές ἐστιν. ἐπεὶ τί δήποτε νοσοῦντας ὁρῶντες ἢ ἀπαγομένους τὴν ἐπὶ θανάτῳ ἢ ἄλλα τινὰ χαλεπὰ πάσχοντας ὀδύρονται καὶ ἐλεῶσιν; οὕτως εἰ πεπιστεύκεισαν αἰώνιον πῦρ μένειν τοὺς τὸν θεὸν μὴ σέβοντας, οὐκ ἂν ἐπαύσαντο νουθετοῦντες ἢ καὶ ἀπειθοῦντας ὁρῶντες ὡς περὶ ἀπίστων ὀδυνώμενοι, τὴν κατ᾽ αὐτῶν κόλασιν πεπλη-

1 Derartige Konflikte zwischen Praxis und Kirchenordnung werden des öfteren an der Tagesordnung gewesen sein, besonders bei vornehmen Heiden, wie ja oft vornehme Heiden gegen alle Regeln in kurzer Zeit zu Klerikern ernannt worden sind.

φορηµένοι[1] (H 13, 10 = R 7, 35). Dieser wahren christlichen φιλανθρωπία gemäß macht Nicetas auf die Gefahr des Taufaufschubes seines Vaters aufmerksam, da innerhalb eines Jahres der Vater sterben und als Ungetaufter in die ewige Höllenqual geraten könne. Ich habe schon vorher die Antwort des Petrus in extenso gegeben, wiederhole sie aber um ihrer Wichtigkeit noch einmal: Quid enim censes, quia si quis putatur iuste vixisse, iste continuo salvabitur? Non putas eum discutiendum ab eo qui occulta hominum novit, quomodo iuste vixerit, ne forte ritu gentilium institutis eorum et legibus parens, vel pro amicitiis hominum aut pro sola consuetudine aut qualibet alia ex causa vel necessitate, et non propter ipsam iustitiam neque propter deum? Qui enim propter solum deum et iustitiam eius iuste vixerint, ipsi ad aeternam requiem venient et perpetuitatem regni coelestis accipient (R 10, 2). Diese Stelle findet sich nur in R, nicht in H[2], da H die ganze Partie umge-

---

1 Diese Rede hält Petrus auf Anlaß der Forderung der Mattidia, ihre alte Wohltäterin in Aradus ebenfalls mit ihr zusammen zu taufen. Das wird ihr als ein besonderes Zeichen ihrer πίστις hoch angerechnet (H 13, 10 = R 7, 35).

2 Aber an einer anderen Stelle, nämlich H 11, 33, die bisher ebenfalls übersehen ist, kommt Petrus auf das Problem zu sprechen, ob am Tage des Gerichts die Guttaten der Heiden den Guttaten derer, die die Wahrheit erkannt, gleich gewertet werden. Petrus weist auf die beiden Aussprüche Jesu Matth. 12, 42; Luc. 11, 31 und Matth. 12, 41; Luc. 11, 32 hin. Jesus habe die ganze Gottlosigkeit der Juden gegenübergestellt den Handlungen der Heiden zum Zwecke der κατάκρισις τῶν ἐν θεοσεβείᾳ, daß sie nicht einmal das gleiche Schöne wie die Heiden getan hätten; die aber mit Überlegung Begabten hätte er ermahnt, nicht nur das gleiche Schöne wie die Heiden zu tun, sondern noch mehr. Ὁ δὲ λόγος, so fährt Petrus fort, μοι ἐρρύη, πρόφασιν λαβὼν ἐκ τοῦ δεῖν φυλάσσειν τὴν ἄφεδρον καὶ ἀπὸ κοινωνίας βαπτίζεσθαι, μὴ ἀρνεῖσθαι τὴν τοιαύτην ἁγνείαν, κἂν οἱ πεπλανημένοι αὐτὴν πράττωσιν, ὅτε εἰς κατάκρισιν τῶν ἐν θεοσεβείᾳ εἰσὶν οἱ ἐν πλάνῃ ποιοῦντες καλῶς μετὰ τοῦ μὴ σώζεσθαι· ὅτι ἡ τιμὴ τῆς ἁγνείας αὐτῶν ἐστι διὰ τὴν πλάνην, καὶ οὐ διὰ θρησκείαν τοῦ ὄντως πατρὸς καὶ θεοῦ τῶν ὅλων. In dem Vorhergehenden hatte Petrus ausgeführt, daß die Christen die Taten der Heiden übertrumpfen müssen, weil erstere ihre Hoffnung auf die Erbschaft des ewigen Aeons setzen, jene nur den gegenwärtigen Aeon kennen, deshalb die Christen wissen ὅτι ἐὰν αὐτῶν τὰ ἔργα τοῖς ἡμετέροις ἔργοις ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἀνακριθέντα ἴσα τῇ εὐποιΐᾳ εὑρεθῇ, καὶ ἡμεῖς ἐναισχυνθῆναι ἔχομεν, αὐτοὶ δὲ διὰ πλάνην τὰ καθ' αὐτῶν ποίησαντες ἀπολέσθαι

modelt hat. Und nun vergleiche man damit unser Origenes-Zitat! Wie hier, wird auch dort den Heiden das iuste vivere nicht abgesprochen, aber die Motive des gerechten Handelns sind verschieden. Was jenen fehlt, ist das iuste vivere propter ipsam iustitiam et propter deum, denn nur die letzteren werden der ewigen Ruhe im Himmelreiche teilhaftig. Freilich vermissen wir den Hinweis auf die Belohnungen, welche die gerechten Heiden in diesem Leben von Gott für ihre Handlungen erhalten, aber aus dem Gegensatze zu dem zukünftigen Lohne der Christen läßt sich diese Belohnung im Diesseits ohne weiteres erschließen, zumal wenn wir sie mit den Ausführungen des Petrus in Rücksicht auf die Mattidia kombinieren. Der Autor von R hat augenscheinlich gekürzt, daher darf man nicht das Fehlen des Ausdrucks „bona opera“ allzusehr urgieren[1], Faustus hat auf seine guten Werke H 14, 3 mit Nachdruck hingewiesen. Die Hauptsache ist, daß wenigstens das Stichwort „propter deum“ an beiden Stellen beibehalten ist.

So haben wir hier ohne jeden Zweifel jene Stelle vor uns, die Origenes bei seinem Zitate im Auge hatte, nur daß Origenes sie noch in der Grundschrift in der Originalfassung gelesen hat. Daraus erklären sich leicht die Abweichungen in gleicher Weise wie beim ersten Zitat. Diese Abweichungen würden noch weniger ins Gewicht fallen, wenn Chapman, Origen and the date of Pseudo-Clement (Journal of Theol. Studies, 1902 p. 436ff.) recht hätte, daß die Übersetzung einen ungewöhnlich freien Charakter trägt, in which sentences are transposed or adjusted, lengthened or curtailed, added or

---

(H 11, 32). In Parallele dazu stehen die Ausführungen des Petrus R 6, 13. 14. Hier ist die Frage: Quod si confusio nobis erit aequales eis inveniri in operibus bonis, quid erit nobis, si inferiores nos ac deteriores examinatio futura reperiat? Der Standpunkt ist in R wie in H der gleiche: für den künftigen Aeon nützen den Heiden ihre sittlichen Leistungen nichts; sie werden am Tage des Gerichts dem Untergange nicht entgehen. Ob sie Nutzen davon haben im gegenwärtigen Aeon, wird nicht gesagt, steht aber m. E. im Hintergrunde, da von der τιμὴ τῆς θρησκείας die Rede ist. Charakteristisch ist in H dabei die Gegenüberstellung διὰ τὴν πλάνην καὶ οὐ διὰ θρησκείαν τοῦ ὄντως πατρός, was sehr an die Formel in R 10, 2 erinnert.

1 In dem Passus R 6, 14 werden die opera bona verglichen.

omitted, without apparent reason. Unbedingt widerlegt ist der Versuch von Chapman, das Zitat dem Verfasser des alten römischen Matthaeus-Kommentars, des sogenannten Opus imperf. zuzuschreiben, aus dem es der lateinische Übersetzer des Origenes übernommen haben soll. Er beruft sich für seine These auf folgende Beobachtungen: 1. in Origenes sowohl wie im Opus imperf. geht das nicht alltägliche Zitat aus Daniel 4, 24 vorher; das wäre schwerlich ein bloßes Zusammentreffen — 2. beide gebrauchen dieselbe Einleitungsformel: Petrus apud Clementem — 3. bei beiden stehen die Zitate in einem Matthaeus-Kommentar. Unwillkürlich drängt sich angesichts dieser Koinzidenzen die Frage auf, wer von beiden der ursprüngliche Benutzer gewesen ist. Chapman entscheidet sich für den Verfasser des Opus imperf., der noch an vier andern Stellen unter der Formel: Petrus apud Clementem exponit — Petrus apud Clementem exposuit — in historia Clementis Petrus exponit — Petrus dicit apud Clementem (vgl. die Zusammenstellung bei Harnack, Altchristl. Literaturgesch. I, 224) die Clementinen einführt. Die Annahme von Hort, Notes introductory to the studies of the Clementine Recognitions, 1901 p. 43ff., daß der Verfasser des Opus imperf. alle fünf Zitate dem Matthaeus-Kommentar des Origenes entnommen habe, kann ich freilich ebensowenig wie Chapman akzeptieren, vielmehr zeigt jene häufige Zitierung der Clementinen im Op. imperf. die spätere Zeit, wo die Clementinen eine kirchlich anerkannte Schrift in der Bearbeitung der Rekognitionen geworden waren, gewissermaßen als authentisches Geschichtswerk galten, daher „in historia Clementis“. Um 400, in welche Zeit die Entstehung des Op. imperf. verlegt wird, waren ja die griechischen Rekognitionen weit verbreitet und konnten von dem Verfasser gründlicher ausgebeutet werden, während Origenes sich jeweils mit einem Zitat begnügt hat[1]. Und zuletzt, wenn man die Gegenüberstellung der beiden Texte bei Chapman S. 438 mit einiger Aufmerksamkeit betrachtet, so kann es m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß der Verfasser des Op. imperf. mehr eine freie Paraphrase des Originaltextes gegeben, auch an zwei

---

1 Über das Opus imperf. vgl. Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Lit. III, 1912, S. 597 und die dort angeführte neueste Literatur.

Stellen offenbare Zusätze sich erlaubt hat. Im Originaltext war wie bei Origenes an erster Stelle die Rede von den ἐν πλάνῃ ὄντες bzw. infideles, denn um derentwillen fand ja die ganze Ausführung statt. Der Autor des Op. imperf. dagegen hat die fideles an die erste Stelle gerückt, so daß das Stichwort „propter deum" hinten nachhinkt in dem Satze: nec enim collocatur inter caeteros fideles propter opus suum, et iuste, quia naturali bono motus fecit bonum, non propter deum. So muß ich die Beweisführung von Chapman, die auf Waitz S. 70 und Harnack, Theol. Litztg. 1902, Sp. 570 nicht ohne Eindruck geblieben war[1], als mißglückt bezeichnen und noch mehr seine Schlußfolgerung für die Datierung der Grundschrift in nachnicaenischer Zeit (ca. 330). Die letzte Stütze, die scheinbar gefallen, ist, durch eine zweite Stütze verstärkt, von neuem in das Fundament stark verankert. Damit ist endlich — das werden alle bereitwilligst zugeben — ein untrügliches Indizium für die Bekanntschaft des Origenes mit der Grundschrift der Clementinen gewonnen und zugleich ihre chronologische Fixierung definitiv zugunsten einer früheren Datierung sichergestellt. In dem Kapitel über die Datierung werde ich noch darauf zurückkommen.

Leider sind wir für den Passus R 10, 1—12 ausschließlich auf die Rekognitionen angewiesen, da der Homilist wieder den Stoff umgemodelt hat. Denn zu Anfang von H 15, 1 ist bereits in der Frühe das Elternpaar mit den drei Söhnen versammelt und tritt bei ihnen Petrus ein, der alle sich setzen heißt. In R 10, 1 kommen die drei Söhne zusammen mit Petrus nach Sonnenaufgang zu der Ruhestatt des Ehepaares und, als sie dieses noch schlafend finden, füllen sie die Zeit bis zum Erwachen des Vaters mit dem Gespräch über dessen Bekehrung aus (c. 1—4). In H beginnt Petrus den Faustus sofort zur Eile aufzumuntern, die Religion seiner Frau und Kinder anzunehmen, um hier auf Erden die Tischgemeinschaft mit ihnen zu genießen und auch nach Trennung der Seele vom Körper mit ihnen beisammen zu sein; vor allem appelliert er an Faustus, der großen Trauer seiner Familienglieder eingedenk zu sein, die als

---

1 Vgl. auch Heintze S. 17. Bousset S. 434 ist beim Matth.-Zitat für die Kenntnis der Clementinen bei Origenes eingetreten.

Christen an eine Bestrafung der Seelen im Jenseits glauben und deshalb überzeugt sind, daß er ewige Pein im Hades erdulden müsse[1] und von der himmlischen Ruhe seiner Geliebten ausgeschlossen sei[2]. Petrus stellt Faustus zu den ἀπιστοῦντες, dessen Meinung sei: ἢ θεοὺς τοὺς οὐκ ὄντας εἶναι ἢ τὸ γενέσει τὰ πάντα ὑποκεῖσθαι ἢ αὐτοματισμῷ ἢ τὰς ψυχὰς θνητὰς ἢ καὶ τὸν ἡμέτερον λόγον ψευδῆ ὡς οὐκ οὔσης προνοίας (c. 3). Hier haben wir einen Nachhall der Disputationen zwischen Faustus und seinen Söhnen, wie sie vor der Anagnorisis nach R stattgefunden, vor uns. Was aber höchst auffällig erscheint, ist die Tatsache, daß gewissermaßen eine Disposition über drei Themen gegeben ist, die gegen das Heidentum gerichtet sind, nämlich 1. gegen den Polytheismus, 2. gegen die Genesis, 3. gegen die Vorsehung, und — was noch merkwürdiger —, es ist dieselbe Disposition, welche in den Disputationen des Clemens zu Tyrus angekündigt ist, wenn wir als das Charakteristikum der Ἑλλήνων παιδεία bezeichnet finden (H 4, 12f.):

1. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν πολλοὺς θεοὺς εἰσηγήσαντο,
2. ἄλλοι δὲ εἱμαρμένην εἰσηγήσαντο, τὴν λεγομένην γένεσιν,
3. ἄλλοι δὲ ἀπρονόητον φορὰν εἰσηγοῦνται ὡς αὐτομάτως τῶν πάντων περιφερομένων, οὐδενὸς ἐφεστηκότος δεσπότου.

Diese Parallele wird noch später für uns bedeutsam werden.

An unserer Stelle tritt Petrus als Verteidiger der Vorsehung auf[3] und führt den Beweis durch eine kurze Übersicht über die wunderbare Fügung in den Lebenschicksalen des Faustus und seiner Familie (c. 4); er zieht daraus den Schluß: τοσαύτην οὖν ταχεῖαν ἁρμονίαν πανταχόθεν συνδραμοῦσαν εἰς ἕνα γνώμης σκοπὸν οὐκ οἶμαι ἀπρονόητον εἶναι (H 15, 4). Faustus dagegen erinnert an ein Gespräch mit Clemens in der vorhergehenden Nacht[4], das die Bekehrung zu der von Petrus verkündeten Wahr-

---

1 Faustus als Epikuräer leugnet die Strafen der Seelen im Hades, da die Seele nach der Trennung vom Körper in Luft aufgelöst werde (c. 2).

2 In der Rede des Petrus klingt die Sorge des Nicetas um das Schicksal des Vaters bei frühzeitigem Tode noch nach (R 10, 2).

3 ἐγὼ δὲ προνοίᾳ θεοῦ τὰ πάντα διοικεῖσθαι λέγω, gleichsam als wenn Petrus eine These für eine nachfolgende Disputation aufstellen wollte.

4 Vgl. H 15, 5: πέρας γοῦν ταύτης τῆς παρῳχηκυίας νυκτὸς πολλὰ τοῦ Κλήμεντος προτρεπομένου με τῇ ὑπὸ σοῦ κηρυσσομένῃ ἀληθείᾳ συνθέσθαι.

heit zum Gegenstand hatte, wobei er sich auf den Standpunkt gestellt habe: Τί γὰρ καινότερον ἐντέλλεσθαι δύναταί τις παρ' ὃ οἱ ἀρχαῖοι παρῄνεσαν; Dieser habe lächelnd erwidert: Πολλὴ διαφορά, πάτερ, μεταξὺ τῶν τῆς θεοσεβείας λόγων καὶ τῶν τῆς φιλοσοφίας. ὁ γὰρ τῆς ἀληθείας λόγος ἀπόδειξιν ἔχει τὴν ἐκ προφητείας, ὁ δὲ τῆς φιλοσοφίας καλλιλογίας παρέχων ἐκ στοχασμῶν[1] δοκεῖ παριστᾶν τὰς ἀποδείξεις. Im Hintergrunde steht die Rede des Petrus an Faustus (R 8, 58f.) über den Gegensatz zwischen christlicher und philosophischer Erkenntnis, während wir sonst an die Einleitung der Rede des Clemens in Tyrus H 4, 11 erinnert werden: Πολλή τις, ὦ ἄνδρες Ἕλληνες, ἡ διαφορὰ τυγχάνει ἀληθείας τε καὶ συνηθείας. Auch soll Clemens in jenem Nachtgespräch dem Vater den λόγος περὶ φιλανθρωπίας mitgeteilt haben, den Petrus jenem gehalten, und zwar, wie wir feststellen können, im Anschluß an die Fürbitte der Mattidia für ihre Wohltäterin H 12, 26f.[2]. Doch Faustus ist über diese Ausführungen wenig befriedigt, weil die christliche Ethik betreffs der Menschenliebe auf Grund der Herrenworte Luc. 6, 29; Matth. 5, 39—41 seinem Gerechtigkeitsgefühl direkt ins Gesicht zu schlagen scheint. Zur Illustrierung dieser Lehre führt Petrus das Beispiel von den zwei Reichen vor[3], in die die Welt geteilt ist durch den Schöpfer des Alls, indem er dem Bösen das Reich der gegenwärtigen Welt gab zusammen mit dem Gesetz, so daß er die Macht hat, die Übeltäter zu bestrafen, dem Guten dagegen den zukünftigen ewigen Aeon. Jedem Menschen gab Gott den freien Willen, entweder dem gegenwärtigen Bösen oder dem zukünftigen Guten beizutreten. Die das Gegenwärtige erwählt haben, haben die Macht, reich zu sein, zu schwelgen und sich den Vergnügungen hinzugeben, an den zukünftigen Gütern werden sie nicht teilhaben. Denjenigen aber, welche die Güter des zukünftigen Reiches erwählt haben, ist es nicht erlaubt, die Dinge der gegenwärtigen Welt als das Ihrige zu betrachten, abgesehen allein von Wasser und Brot[4]

1 Vgl. H 2, 7: ἐκ στοχασμῶν γὰρ ἐπιβάλλοντες τοῖς ὁρατοῖς περὶ τῶν ἀδήλων ἀπεφήναντο (sc. οἱ τῶν Ἑλλήνων φιλόσοφοι καὶ βαρβάρων οἱ σπουδαιότεροι).

2 In R 7, 35 ist dieser λόγος nur kurz gestreift.

3 Über die beiden Reiche vgl. H 3, 19; 8, 21; 15, 7; 20, 2; R 1, 24. 45; 9, 3. Diese Lehre vertreten die Ebioniten Epiph. haer. 30, 16, 2.

4 Das ist das asketische Ideal des Petrus nach den judenchristlichen Kerygmen (Contest. 4). Petrus rühmt sich, für seinen

und den im Schweiße des Angesichts zum Leben erworbenen Dingen, dazu noch der Besitz e i n e s Gewandes, da man nicht nackt dastehen darf wegen des allsehenden Himmels. Dadurch wäre klar, daß die nach der Ansicht des Faustus Unrecht Erleidenden vielmehr selbst Unrecht tun. Denn sie, die das Zukünftige erwählt haben, genießen in vielen Dingen gemeinschaftlich mit den bösen Menschen die gegenwärtigen Güter, wie das Leben, Licht, Wasser, Brot, Kleidung und dergleichen, während dagegen die, welche von Faustus als unrecht Handelnde angesehen werden, mit den zukünftigen guten Menschen nichts gemeinsam haben. Das ist aber durchaus keine Ungerechtigkeit, da ja ein jeder den freien Willen hat, die gegenwärtigen oder die zukünftigen Güter, die kleinen oder die großen, zu erwählen. Wer nach eigener Entscheidung und eigenem Willen wählt, der erleidet doch kein Unrecht, auch wenn er das Geringe erwählt, während ihm ja das Große ebenso gut vor Augen stand wie das Geringe. Faustus stimmt dem mit Berufung auf Platos Satz αἰτία ἑλομένων· θεὸς ἀναίτιος (περὶ πολιτείας 10, 617 e) zu[1], möchte aber noch Aufklärung über eine Aussage des Clemens in jenem Nachtgespräch haben: τὰ ἀδικήματα καὶ τὰ παθήματα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν πάσχομεν. Petrus bekräftigt dies mit dem Hinweise, daß die, welche das Zukünftige erwählt haben, Sünde begehen, sobald sie noch mehr besitzen als das zum Leben Notwendige

---

Lebensunterhalt nur Brot und Oliven und etwas Gemüse zu genießen, dazu ein ἱμάτιον und τριβώνιον (H 12, 6; R 7, 6 tunica cum pallio). Demzufolge enthalten sich die Ebioniten jeden Fleischgenusses (Epiph. h. 30, 15). Daraus folgt auch die Verwerfung der Opfer durch den wahren Propheten (R 1, 39; H 3, 26. 51. 56). Der Spruch Matth. 5, 17 wird nur im ersten Teil wiedergegeben und das φαίνεσθαι αὐτὸν καταλύοντα dahin gedeutet, daß das, was Christus aufgelöst hat, nicht zum Gesetze gehört (H 3, 51). Das Gebot des Moses zum Opfer ist nur eine zeitweise Zulassung Gottes, die mit der Ankunft des wahren Propheten aufgehoben ist (R 1, 36f.). An die Stelle des Opfers ist die Wassertaufe getreten (R 1, 39). Nach dem Pontifex Aaron ist ein anderer erstanden, der bei der Wassertaufe von Gott zu seinem Sohne erklärt ist, nämlich Jesus, qui ignem illum quem accendebat pontifex pro peccatis, restrinxit per baptismi gratiam; ex quo enim hic apparuit, cessavit chrisma, per quod pontificatus praebebatur vel prophetia vel regnum (R 1, 48). Daher der Hymnus auf die Bedeutung des Wassers bei der Entstehung der Welt und bei der Taufe (R 6, 7f.).

1 Diesen Spruch zitiert auch Justin, Apol. I, 44.

wie Kleidung, Speise, Trank und dergleichen. Aller Besitz ist Sünde und jede Entäußerung vom Besitze ist Wegnahme von Sünde. Da nun das Gesetz für die Geretteten in der absoluten Besitzlosigkeit besteht, begehen unter ihnen die vielen, welche viele Güter haben, Sünden. Zur Befreiung von dieser Schuld sendet Gott in seiner überschwänglichen Liebe denen, die kein tadelloses Leben führen, Leiden, damit sie durch die zeitlichen Strafen vor den ewigen Strafen gerettet werden. Dem Einwande, ob die Armen, unter denen viele Gottlose sich befinden, zu den Geretteten gehören, begegnet Petrus mit dem Hinweise, daß die Armut durchaus nicht beifallswert sei, wenn sie begehrt nach dem, was ihr nicht zukommt, wie z. B. viele Arme in Gedanken nach Reichtum begehren und sich bereichern möchten. Deshalb ist ein Armer an sich noch kein Gerechter, im Gegenteil, ein an Gütern Armer kann begehren oder auch tun, was durchaus unzulässig ist, wie z. B.: ἢ γὰρ εἴδωλα σέβει ἢ βλασφημεῖ ἢ πορνεύει ἢ ἀδιαφόρως ζῇ ἢ ἐπιορκῶν ἢ ψευδόμενος ἢ ἀπίστως βιούς. Auch der Herr habe die Armen selig gepriesen (Matth. 5,3) nicht als etwas Besitzende, sondern als nicht Sündigende, ἐπὶ μόνῳ τῷ τὴν ἐλεημοσύνην μὴ ποιεῖν διὰ τὸ ἔχειν καταδικασθῆναι οὐκ ἔχουσι[1]. Damit ist das Eis gebrochen. Faustus möchte den ganzen Lehrkomplex kennen lernen, und Petrus erklärt sich zu einem Vortrage über den Inhalt der christlichen θρησκεία bereit, indem er mit der Lehre von Gott beginnen will, mit dem Nachweise, daß Gott nur einer ist, andere man aber weder nennen noch annehmen dürfe, vielmehr der, welcher sich dagegen vergeht, ewige Strafen erleiden wird, weil er gegen den Gebieter des Alls auf das gröblichste gefrevelt (H 15, 5—11).

Damit mündet die Erzählung von H in die Darstellung von R wieder ein. Beide Partien zeigen einen ganz abweichenden Charakter, obwohl die Disputation beide Male am ersten Tage nach der Anagnorisis des Faustus stattfindet. Die Differenz liegt nicht allein in dem technischen Aufbau, sondern auch in dem ganz verschiedenen Inhalt. In R wird die Frage nach dem Wesen de bono et malo behandelt, in H als Einleitung zu der Bekehrung des Faustus ein kurzer Abriß über das christliche Sittlichkeitsideal gegeben. Ganz seltsam ist in H die Anknüpfung an ein nächtliches Gespräch zwischen Faustus

1 Der Verfasser denkt wohl an Matth. 6, 1ff.

und Clemens. Dieses Gespräch kann unmöglich original sein. Offensichtlich soll hier wieder an Zeit eingespart werden, um eine andere Tagesanordnung vornehmen zu können. Dann aber trägt auch der Inhalt sekundären Charakter an sich, denn später in H 20, 2ff. wird der λόγος περὶ πονηροῦ im Anschluß an die Disputation mit Simon zwischen Petrus und seinen Begleitern ausführlich behandelt, und spielt der Gedanke von den beiden Reichen und den beiden Herrschern in Verbindung mit der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit eine große Rolle. Auffällig ist die überaus schroffe, feindselige Stimmung gegen diese Welt mit ihren materiellen Gütern, die den Aufenthalt in der Welt als unberechtigt betrachtet, der von dem Herrscher dieses feindlichen Reiches nicht geduldet, ja mit dem Tode geahndet werden kann, weil seine eigenen Untertanen von dem andern Reiche ausgeschlossen sind. Deshalb die Christen als Eindringlinge oder Grenzüberschreiter zur Rettung ihres eigenen Lebens verpflichtet sein sollen, die Feindesliebe auszuüben, mit den Zürnenden nicht zu streiten und die nicht wieder Grüßenden zu grüßen (H 15, 6). Und dazu die Wertung jeglichen Besitzes abgesehen von den zum Leben notwendigsten Dingen, die jeden Wein- und Fleischgenuß ausschließen, als πλεονεξία, als Sünde, und demgegenüber die Hochschätzung der Armut, wie wir dies in andern Partien weder in R noch in H so deutlich markiert finden. Haben wir hier noch ein Echo der urchristlichen Stimmung[1] vor uns, oder stammt diese enkratitische, weltflüchtige Haltung aus ebionitischen Kreisen?[2] Freilich liegt sie ganz in der Richtung der Anschauung des Autors der Grundschrift von der Herrschaft des Teufels in dem gegenwärtigen Äon.

Füllt nun nach H 15 diese Disputation zwischen Petrus und Faustus den ganzen Tag aus[3], so bildet das Gespräch am

1 Vgl. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums I⁴, S. 126f.

2 In den Kerygmen müssen derartige Ansichten vertreten gewesen sein. Wir werden auch an die Essener und an Jacobus (vgl. Euseb. h. e. II, 23, 5) erinnert.

3 Erwähnen will ich noch, daß es sich bei H wie bei R um eine intime Unterhaltung zwischen Petrus und den Familiengliedern ohne Anwesenheit einer größeren Volksmenge handelt, daß diese Form demgemäß auch in der Grundschrift vorlag.

Morgen in R 10, 1—12 nur das Proömium zu der Disputation über den Götzendienst, denn es wird die Ankunft einer größeren Masse Volks gemeldet und Petrus fordert einen der Anwesenden auf, zum Volke eine Rede über das angegebene Thema zu halten. Jetzt ergreift Clemens das Wort, indem er ausdrücklich an die Reden des Petrus gegen die Heiden in Tripolis (R 4, 4—6, 15; H 8—11, 32) anknüpft: Apud Tripolim cum contra gentiles disputares, domine mi Petre, valde miratus sum te, qui a patribus Hebraeo ritu[1] et observantiis propriae legis imbutus[2] Graecae eruditionis studiis in nullo inquinatus es, quomodo tam magnifice et tam incomparabiliter prosequutus sis, ita ut etiam quaedam de historiis deorum quae in theatris decantari solent, contingeres[3]. Verum quoniam sensi tibi ipsas fabulas et blasphemias eorum minus esse notas, de his si placet, aliqua in auditu tuo repetens ab ipsa origine disseram (R 10, 15). Dies steht in genauer Parallele mit dem Proömium zu den Disputationen mit Faustus (R 8, 5), wo, wie wir gesehen haben, dem Petrus als dem homo dei von Nicetas die Kenntnis der graeca eruditio und damit die Vertrautheit mit der griechischen Disputierkunst abgesprochen wird. Freilich will Nicetas den Clemens am Reden hindern, labrum mordicus stringens, und muß erst durch Petrus in die Schranken gewiesen werden, zugleich fordert er Nicetas und Aquila auf, ihn im Kampfe gegen den Irrtum des Heidentums zu unterstützen (R 10, 16). Clemens erhält den Vortritt und präzisiert noch einmal die Ursache seines Disputes: Quoniam, ut dixi, apud Tripolim disputans, multa de diis gentium utiliter et necessarie disseruisti[4],

1 Vgl. R 5, 36: Hebraeorum ritu gratias agens deo = H 10, 26: εὐλογήσας οὖν καὶ ἐπευχαριστήσας τῷ θεῷ ἐπὶ τῷ εὐφρανθῆναι κατὰ τὴν Ἑβραίων συνήθη πίστιν. Dazu R 4, 7: primo religionis more populum salutavit. R 5, 1: primo religionis pace eis invocata.

2 Über die täglichen Waschungen mit Gebet vgl. R 4, 3; 5, 36; H 8, 2; 9, 23; 10, 1. 26; 11, 1. Auf diese Praxis des Petrus in den Clementinen berufen sich nach Epiph. haer. 30, 15. 26 die Ebioniten.

3 Eine Stelle, wo Petrus in Tripolis dieses Thema berührt hat, habe ich nicht gefunden. In R 10, 28 von Zeus: sed et publice in theatris cantant.

4 Clemens denkt an die Ausführungen R 5, 14 ff. Über den Tierdienst der Ägypter vgl. R 5, 21 f. = H 10, 16 f.; H 6, 23. Die Zuhörer brechen in helles Lachen über diese Torheit des Tier-

cupio de origine eorum ridicula te coram exponere, ut neque te lateat vanae huius superstitionis commentum, et auditores qui adsistunt erroris sui probra cognoscant (R 10, 17). Also bei aller Anerkennung der Leistungen des Petrus im Kampfe gegen das Heidentum ist Clemens mit der Behandlung der griechischen Mythologie wenig befriedigt; er will als Kenner eine Ergänzung zu den Ausführungen des Petrus geben, einiges aber aus jenem Vortrag wiederholen[1]. Jener Aufforderung des Petrus gemäß tritt neben ihn als Sprecher Nicetas (R 10, 30—34) und Aquila (R 10, 35—38), und zum zweiten Male ergreift Nicetas das Wort betreffs der allegorischen Deutungen verschiedener Göttermythen von seiten der Vertreter des Heidentums (R 10, 40). Petrus selbst ist zunächst nur Zuhörer bzw. Interlokutor (R 10, 27. 28. 29), gibt aber in einem Epiloge besondere Anweisungen für das richtige Verständnis der heiligen Schriften auf Grund der Überlieferung, daß, wenn auch ex divinis scripturis integram quis susceperit et firmam regulam veritatis, absurdum non erit, si aliquid ex eruditione communi ac de liberalibus studiis, quae forte in pueritia adtigit, ad adsertionem veri dogmatis conferat, ita tamen ut ubi vera didicit, falsa et simulata declinet (R 10, 42). Petrus vertritt also keineswegs den Standpunkt, die griechische Literatur in Konkurrenz mit den heiligen Schriften als Teufelswerk mit Stumpf und Stiel auszurotten, sondern läßt den Unterricht in der ἑλληνικὴ παιδεία besonders für die Jugend zu, da er von hier eine Förderung der wahren Lehre erwartet, ein Standpunkt, der von großer Weitherzigkeit zeugt und entschieden abweicht von jener schroffen Beurteilung der Welt. Und so wendet er sich in einer Mahnrede an Faustus, insbesondere in Rücksicht auf sein hohes Alter, ohne Verzug seinen Übertritt zum wahren Glauben

kultes aus, werden aber von Petrus darauf aufmerksam gemacht, daß umgekehrt die Ägypter den Griechen den Vorwurf zurückgeben: Nos viventia colimus animalia, licet moritura, vos vero quae numquam omnino vixere, haec colitis et adoratis. Auch suchen sie den Tierdienst damit zu rechtfertigen, daß sie alle Götter als Figuren und Allegorien gewisser Tugenden erklären, durch deren Hilfe das Menschengeschlecht regiert wird (R 5, 21). Vgl. über den Spott des ägyptischen Kultes der Heiden und Christen die Zusammenstellung bei Geffcken, Zwei griechische Apologeten, S. 73f.

1 Daraus erklären sich manche übereinstimmenden Urteile.

zu vollziehen, damit seine Seele in Zukunft geschmückt sei ornamentis dignissimis, id est dogmatibus veritatis, decore pudicitiae, splendore iustitiae, candore pietatis aliisque omnibus quibus comtam decet esse rationabilem mentem: tum praeterea declinare a consortiis inhonestis et infidelibus et societates habere fidelium atque illos frequentare conventus, in quibus de pudicitia, de iustitia, de pietate tractatur, orare semper deum ex corde et ab ipso petere quae decet a deo posci, ipsi gratias agere, veram poenitudinem gerere praeteritorum gestorum, aliquantulum etiam, si possibile est, per misericordias pauperum iuvare poenitentiam (R 10, 43).

Wird hier der christliche Lebenswandel mit seinen höchsten Anforderungen geschildert, so wird der christliche Glaube als Inhalt der apostolischen Verkündigung kurz skizziert: honorandum esse deum et patrem omnium conditorem eiusque filium, qui solus eum et voluntatem eius novit, cuique soli de omnibus credendum est quae praecepit; solus enim est lex et legislator et iudex iustus, cuius lex decernit honorandum esse deum dominum omnium per vitam sobriam, castam, iustam, misericordem et in ipso solo omnem collocandam spem (R 10, 47). Die verschiedenen Einwendungen von heidnischer Seite, daß die Philosophen die gleichen ethischen Grundsätze wie das Christentum vertreten (R 10, 48), daß der christliche Gottesbegriff abzulehnen sei, da ein Gott nicht zürnen, nicht Urheber des Bösen sein dürfe, werden kurz mit dem Hinweise erledigt, daß die Philosophen den Kult der Dämonen, d. h. den Polytheismus trotz ihres monotheistischen Standpunktes propagieren (R 10, 48), daß sie durch ihre Leugnung des Gerichtes den Sündern die Zügel haben schießen lassen, daß die Atheisten, die alles Geschehen dem Zufall, dem Fatum, zuschreiben, keinen iudex, keinen provisor anerkennen, ihre Zuhörer zu jeder Schandtat antreiben, da sie jeder Scheu bar sind und ihre eigenen Verbrechen auf das Konto des Schicksals setzen, also nicht durch Reue abbüßen wollen (R 10, 50). Und nicht zuletzt jene Philosophen, die durch die Verehrung der vorher geschilderten verbrecherischen und unsittlichen Göttergestalten nur den Kult der vitia, crimina und flagitia eingeführt haben, ja selbst sich jener gottlosen und verabscheuungswürdigen Vorstellungen nicht schämen (R 10, 51). Zurückzu-

weisen sind die Prätensionen jener Philosophen, die als sterbliche Menschen über Gott reden, die allein auf Grund ihrer subjektiven Meinung von den unsichtbaren Dingen sprechen, so z. B. über den Ursprung der Welt, obwohl sie dabei nicht zugegen gewesen, oder über ihr Ende oder über die dispensatio und das iudicium animarum in infernis, obwohl der vernunftbegabte Mensch nur das Gegenwärtige und Sichtbare erkennen könne, nicht aber das Vergangene, das Zukünftige und Unsichtbare, da sie sich mit ihren Vermutungen und Einbildungen nur Täuschungen hingeben. Die Erfassung des Überirdischen ist einzig und allein Sache der prophetica praescientia, und diese findet sich in der christlichen Religion. Nos enim, — so rühmt sich Petrus —, nihil ex nobis loquimur, nec humana aestimatione collecta adnunciamus, hoc enim decipere est auditores; sed veri prophetae auctoritate nobis tradita et manifestata praedicamus. De cuius praescientia et virtute prophetica, si quis, ut dixi, ad liquidum vult documenta suscipere, sollicitus conveniat et impiger sit ad audiendum, et evidentes dabimus probationes, quibus vim propheticae praescientiae non solum auribus audire, sed et oculis etiam videre ac manu contrectare se credat. De quo cum certam fidem conceperit, iugum iustitiae et pietatis absque ullo labore suscipiet, tantamque in eo sentiet suavitatem, ut non solum nihil ei laboris inesse causetur, verum et amplius aliquid addi sibi desideret et imponi (R 10, 51).

So endet diese letzte Disputation mit der Betonung des absoluten Offenbarungscharakters der christlichen Religion in der Person des wahren Propheten gegenüber der trügerischen Weltweisheit der Philosophen in gleicher Weise wie jener Epilog des Petrus am Schlusse des zweiten Disputationstages in Laodicea. Deutlich hebt sich dieses Schlußstück cap. 42—51 ab von jenen Kapiteln 17—41, die sich mit der heidnischen Mythologie beschäftigen; tragen jene einen rein christlichen Charakter, so verraten letztere eine ungemein eingehende Kenntnis der griechischen Göttersagen und ihrer literarischen Autoritäten, unter denen Orpheus und Hesiodus hervorgehoben werden (R 10, 30. 31), auch sind die Verteidigungen der sittlich anstößigen Mythen durch allegorische Umdeutungen nicht unbekannt (R 10, 40. 41). Das alles kann nur von einem

Spezialkenner dieser Materien herrühren, den wir unter den Griechen zu suchen haben. Auch geht dies noch deutlicher daraus hervor, daß ja Petrus als Debatter wegen Unkenntnis der Götterfabeln abgelehnt wird und die ganzen Ausführungen als Ergänzung zu den Reden des Petrus in Tripolis über den Dämonenglauben und wider die heidnische Götterverehrung bezeichnet werden. Es muß also eine Quelle außerchristlichen Charakters benutzt sein. Welches war nun diese Quelle?

Bei genauerem Nachspüren stoßen wir auf die mythologischen Disputationen, wie sie uns bei H in den Büchern 4, 7—6, 25 vorliegen und deren Inhaltsverwandtschaft von allen Forschern hervorgehoben ist, deren gegenseitiges Verhältnis aber verschiedene Deutungen erfahren hat. Deshalb müssen wir uns zunächst den Inhalt von den 3 Büchern des Homilisten vergegenwärtigen.

Auf Geheiß des Petrus ist Clemens in Begleitung des Aquila und Nicetas als Vorbote von Caesarea nach Tyrus aufgebrochen, um ihm über das Treiben des entflohenen Simon Bericht abzustatten, während Petrus selbst nach Verlauf von 7 Tagen nach Vornahme von Taufhandlungen nachfolgen will. In Tyrus sollen sie heimlich bei der Chananiterin Berenike, der Tochter der Justa, jener Pflegemutter des Aquila und des Nicetas, Unterkunft suchen (H 3, 73). In Tyrus freundlichst aufgenommen, erfahren sie, daß Simon Magus allerlei Wundertaten vollführt und deswegen großen Eindruck auf die Bürgerschaft gemacht habe und wie ein Gott verehrt werde. Infolgedessen bestände kein Zweifel an der Wirklichkeit seiner Macht und wäre seine Bekämpfung nicht ohne Gefahr (H 4, 1—5). Am nächsten Morgen bringt ein Bekannter der Berenike die Meldung, Simon Magus hätte sich nach Sidon eingeschifft, aber drei von seinen Schülern wären zurückgeblieben, nämlich der alexandrinische Grammatiker Appion ὁ Πλειστονίκης, der Astrologe Annubion aus Diospolis und der Epikuräer Athenodor aus Athen. Sie senden über das Erkundete einen Bericht an Petrus und machen einen Spaziergang (c. 6). Dabei begegnen sie dem Appion auf der Straße, der den Clemens sofort anredet, als alten Bekannten vom Vater her umarmt und seiner Umgebung vorstellt als Verwandten des kaiserlichen Hauses des Tiberius, den er, wie Appion seine Begleiter erinnert,

ihnen bereits geschildert habe als einen Mann, der trotz seiner ausgezeichneten hellenischen Bildung von einem gewissen Barbaren namens Petrus zum Judentum bekehrt sei (τὰ Ἰουδαίων ποιεῖν καὶ λέγειν ἠπάτηται c. 7). In den Augen des Appion ist Clemens ein Apostat von den πάτρια ἔθη zu den ἔθη βάρβαρα, den er gern wieder für das Hellenentum, für die Religion des Vaters zurückgewinnen möchte. So wird sofort ein Gespräch über die Götter verabredet, und ein reicher Einwohner von Tyrus stellt einen schattigen Garten in der Nähe der Stadt zur Verfügung. In längerer Anrede an die Hellenen bekennt Clemens zunächst, wie schwer es sei, im Kampfe um die Wahrheit der überkommenen Gewohnheit Valet zu sagen, auch dann, wenn man von ihrer Torheit und Lächerlichkeit überzeugt sei. Er erklärt die gesamte hellenische Bildung für die schlimmste Lehre eines bösen Dämons. Die einen hätten den Polytheismus mit seinen schlechten und allerlei Leidenschaften unterworfenen Göttern eingeführt, infolgedessen die Menschen die schamlosen Lebensweisen dieser Götter bei ihren Handlungen sich zum Muster nehmen und sich ihrer Taten nicht einmal schämen. Eine zweite Richtung hätte die εἱμαρμένη, die sogenannte Genesis, eingeführt, ohne welche niemand etwas leiden oder handeln könne. Auch diese Meinung verführe leicht zum Sündigen und lasse die Schuld für die Verfehlungen dem Zwange der Schicksalsbestimmung zuschieben[1]. Eine dritte Gruppe leugnet die göttliche Vorsehung, indem sie alles Geschehen dem blinden Zufall zuschreibt und jede Vergeltung der menschlichen Handlungen ablehnt, so daß die Anhänger dieser Weltanschauung schwerlich, wenn überhaupt nicht der Tugend der σωφροσύνη huldigen. Mit der Statuierung dieser drei Weltanschauungen in der griechisch-römischen Welt verbindet also Clemens eine scharfe Kritik vom Standpunkt des Ethikers. Er selbst bekennt sich offen zum Judentum, wenn die Juden auch von den Griechen zu den Barbaren gerechnet werden. Ihr λόγος ist der εὐσεβέστατος und zwar wegen seines monotheistischen Gottesbegriffes und seiner erhabenen Sittlichkeit. Die Juden verehren einen Vater und Schöpfer des Alls, der seiner Natur nach gut und gerecht, gut, weil er den Reumütigen die Sünden

---

1 Auf dieser Stelle fußt R 10, 50.

vergibt, gerecht, weil er einem jeden nach vollzogener Reue entsprechend seinen Werken vergelte (H 4, 13). Diese Lehre wäre selbst dann, wenn sie ein Mythus[1] sein sollte, fromm und nicht ohne Nutzen für das Leben und zwar deswegen: ἕκαστος γὰρ προσδοκίᾳ τοῦ κριθήσεσθαι ὑπὸ τοῦ πανεπόπτου θεοῦ πρὸς τὸ σωφρονεῖν μᾶλλον τὴν ὁρμὴν λαμβάνει. εἰ δὲ καὶ ἀληθὴς εἴη ὁ λόγος, ἀπήλλαξε μὲν τὸν σωφρόνως βεβιωκότα τῆς αἰωνίου κολάσεως, προσευεργέτηκεν δὲ τοῖς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀϊδίοις τε καὶ ἀπορρήτοις γιγνομένοις ἀγαθοῖς (c. 14). Clemens beginnt sofort mit dem ersten Hauptteil seiner Disposition, mit den Göttermythen[2], die von ihren Schandtaten, besonders von ihren Liebschaften zu berichten wissen. Aus der Fülle des Materials und der angeblichen Götter wie Zeus, Poseidon, Pluto, Apollo, Dionysos und Herakles stellt er den Zeus heraus und zählt seine verschiedenen Unsittlichkeiten auf, die von gewissen Grammatikern und Sophisten als den Göttern würdig angepriesen werden, um als Deckmantel ihrer eigenen Schandtaten zu dienen (c. 17), während andere Philosophen den sittlichen Handlungen indifferent gegenüberstehen (c. 20f.), obwohl die Folgen solcher Unsittlichkeiten sehr schwerwiegende sind (c. 22). Vor allem wird durch solche Lehren die sittliche Erziehung der Jugend unmöglich (c. 18). Aus diesen Gründen hätte er — so bekennt Clemens von neuem — seine Zuflucht zu dem heiligen Gotte der Juden und ihrem heiligen Gesetze genommen, ἀποδεδωκὼς τὴν πίστιν ἀσφαλεῖ τῇ κρίσει ὅτι ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ δικαίας κρίσεως καὶ νόμος ὥρισται καὶ ἡ ψυχὴ πάντως τὸ κατ' ἀξίαν ὧν ἔπραξεν ὁπουδήποτε ἀπολαμβάνει (c. 22).

Appion verteidigt das Heidentum gegen den Vorwurf der Unsittlichkeit, da auch die griechischen Gesetze das Schlechte verbieten und die Ehebrecher bestrafen. Dazu will er am nächsten Tage den Nachweis führen, daß die Götter absolut keine Ehebrecher, Mörder, Knabenschänder und Schuldige des Incestes wären, daß vielmehr die Alten die Mysterien, um deren Kenntnis nur den φιλομαθεῖς zugänglich zu machen, durch Mythen verhüllt hätten; man müsse die Mythen allegorisch verstehen (c. 24). Aber schon vorläufig bemerkt Clemens gegen-

1 Den Gedanken finden wir verwertet in H 15, 2.

2 c. 15: πλὴν ἐπάνειμι ἐπὶ πρωτίστην τῶν Ἑλλήνων δόξαν, τὴν πολλοὺς καὶ παντοπαθεῖς θεοὺς εἶναι μυθολογοῦσαν.

über solchen Ausflüchten: αἱ τῶν θεῶν πράξεις εἰ μὲν ἀγαθαὶ οὖσαι κακοῖς μύθοις προεκαλύφθησαν, πολλὴ τοῦ σκεπάσαντος δείκνυται κακία, ὅτι τὰ σεμνὰ ἀπέκρυψεν κακοῖς διηγήμασιν, ἵνα μήτις αὐτῶν ζηλωτὴς γένηται· εἰ δὲ ἀληθῶς ἀσεβῆ διεπράξαντο, ἐχρῆν τοὐναντίον ἀγαθοῖς αὐτὰ ἐπισκέπειν, ἵνα μὴ οἱ ἄνθρωποι ὡς εἰς κρείττονας ἀφορῶντες, ἁμαρτάνειν ἐπιχειρῶσιν ἐκείνοις παραπλήσια (c. 25).

Am andern Tage ist Appion wegen Krankheit am Erscheinen verhindert; der Vorschlag des Clemens, ihn zu Hause aufzusuchen, wird einstimmig abgelehnt (H 5, 1). So sieht Clemens sich zum Vortrage genötigt, den er zu einem Bericht über sein Vorleben benutzt, nachdem er nach der ersten Begegnung mit Appion in der schlaflosen Nacht sich die früheren Ereignisse in Rom hat durch den Kopf gehen lassen. Er berichtet folgendes: Von Kindheit an wäre er ein Wahrheitssucher gewesen und hätte seine Zeit mit philosophischen Studien ausgefüllt, ohne aber das höchste Ziel der inneren Befriedigung zu erreichen. Infolge der Aufregungen wäre er aufs Krankenlager geworfen und Appion, ein Freund vom Vater her und sein Gastfreund, wäre während seines Aufenthaltes in Rom ans Krankenlager gekommen, hätte nach der Ursache seiner Krankheit gefragt und die Antwort erhalten, es handle sich um eine Liebeskrankheit. Appion hätte sich zur Hilfe bereit erklärt, da er in einer ähnlichen Lebenslage einen ägyptischen Magier kennen gelernt hätte, der durch Zaubergesang die Geliebte willfährig gemacht (c. 3), zugleich gibt er dem ungläubigen Clemens die Zusicherung von der Realität der Magie, die unter der Ägide der Dämonen steht, welche den Befehlen der Magier gehorchen müssen (c. 5). Er habe sich aber entschieden geweigert, die Geliebte durch magische Künste zur Unzucht zu verführen, würde es aber mit Dank annehmen, wenn jemand durch Schmeichelei und Zureden sie seiner Liebessehnsucht folgsam machte, zumal die Frau eine Philosophin sei (c. 8). Darauf habe Appion in derselben Nacht eine Lobrede auf die Unzucht (ἐγκώμιον μοιχείας) abgefaßt, die Clemens an seine Geliebte schicken sollte. Clemens ist noch im Besitz dieses Schriftstückes und kann es der Aufforderung zufolge wörtlich als Dokument der ἑλληνικὴ παιδεία den tyrischen Zuhörern vorlesen. In dem Briefe fordert er die Geliebte auf, da sie sich der Philosophie befleißige und um der Tugend willen

dem Leben der besseren Menschen nachstrebe, sich über die von Unverständigen erlassenen Gesetze hinwegzusetzen und sich nach dem Beispiele der Weisesten, der Götter und der Philosophen, zu richten. Die menschlichen Gesetze verböten zwar die Unzucht als etwas Böses, aber trotzdem sei sie etwas Gutes, denn Eros sei der älteste der Götter, und ohne den Eros könne überhaupt keine μῖξις oder γένεσις von Gestirnen, Göttern, Menschen, Tieren und allen übrigen Geschöpfen stattfinden (c. 10). Zeus selbst sei mit gutem Beispiele vorangegangen, wie der große Katalog der Liebesvereinigungen des Zeus, des Vaters der Götter und Menschen, beweise, die nicht allein mit Göttinnen, sondern auch mit Männern stattgefunden. Diesem Beispiele der berühmten Götter solle sie folgen, nicht den Menschen, die nicht wissen, daß die ἡδονή der größte Genuß ist (c. 12—17). Auch hätten die berühmtesten Philosophen die Freuden der Wollust gebilligt, wie Sokrates, der Sokratiker Antisthenes, Diogenes, Epikur, Aristipp, Zenon, Chrysipp, dazu die Mysterien des Dionysos und der Demeter. Diese Beispiele, besonders Zeus unter den Göttern und Sokrates unter den Philosophen, seien doch sicherlich der Nachahmung würdig. Deshalb solle die Geliebte den Liebhaber nicht betrüben, zumal da sie, wenn sie den Göttern und Liebhabern entgegengesetzt handle, die gebührende Strafe als „Gottlose“ erleiden, während, wenn sie sich dem Liebhaber hingeben würde, sie als Nachahmerin der Götter von diesen Wohltaten empfangen würde. Zum Schluß erbittet Appion briefliche Mitteilung ihres Entschlusses (c. 18f.).

Clemens erdichtet nun nach Empfang der Abhandlung eine Antwort von der Geliebten und überreicht diese am folgenden Tage dem Appion. Die Briefschreiberin bringt ihre Verwunderung zum Ausdruck, da sie als angebliche Philosophin nicht so töricht wäre, um nicht zu durchschauen, daß er die Beispiele aus der Göttermythologie nur zur Befriedigung seiner Leidenschaft vorgebracht, und er sich nicht vor Verleumdungen des Eros behufs Verderbens ihrer eigenen Seele und Mißhandlung ihres eigenen Körpers gescheut. Das wären keine Beispiele von Göttern, sondern von Tyrannen, also von Menschen, die für ihre Schandtaten mit schweren Strafen im Hades bestraft, deren Gräber noch heute gezeigt würden. Deshalb wären die Freveltaten der Götter von den Menschen erfunden, um ihre

eigenen Schandtaten zu beschönigen. Überhaupt wäre der Eros kein Gott, dessen Zorn man zu fürchten habe, sondern eine tierische Begierde, gewissermaßen notwendig zur Fortpflanzung der eigenen Nachkommenschaft und des Menschengeschlechtes. Und so schließt sie daran die praktische Anwendung, die in einen Preis der σωφροσύνη ausmündet: ἐπεὶ οὖν διαδοχῆς ἕνεκεν καὶ γνησίας ἐπαυξήσεως ἡ ἐπιθυμία συμβαίνει ἡ ἐρωτική, χρὴ τοὺς γονεῖς, σωφροσύνης προνοουμένους, τοὺς αὐτῶν παῖδας πρὸ τῆς ἐπιθυμίας διὰ τῶν σωφρονιζόντων βιβλίων προπαιδεύειν καὶ τοῖς κρείττοσιν αὐτοὺς προεθίζειν λόγοις, (ὅτι δευτέρα φύσις ἡ συνήθεια), πρὸς τούτοις δὲ πυκνῶς αὐτοὺς τὰς κολάσεις ὑπομιμνήσκειν τὰς ἐκ τῶν νόμων, ἵνα ὥσπερ χαλινῷ τῷ φόβῳ χρώμενοι ταῖς ἀτόποις μὴ συντρέχωσιν ἡδοναῖς (c. 25). Sie selbst sei gegen Hurerei auf Grund der Lügenmythen gefeit, da sie von einem Juden das Gott Wohlgefällige zu denken und zu tun gelernt habe. So möge denn auch Gott ihm, dem der σωφροσύνη Beflissenen, mit seiner zur Liebe entbrannten Seele helfen und Heilung gewähren (c. 21—27).

Nach Verlesung dieses Schreibens sei bei Appion sein Judenhaß von neuem zutage getreten, indem er die Berechtigung dazu erkannt, weil wiederum irgendein Jude dieses Mädchen zur jüdischen θρησκεία und zum σωφρονεῖν bekehrt habe; einen Versuch zur Bekehrung halte er für vergebliche Liebesmühe, mit der Begründung: ὅτι οἱ τοιοῦτοι τὸν θεὸν ὡς παντεόπτην τῶν πράξεων προθέμενοι σφόδρα σωφρονεῖν ἐνκαρτεροῦσιν, ὡς λαθεῖν μὴ δυνάμενοι (c. 27).

Jetzt kommt Clemens mit der Wahrheit heraus: alles sei von ihm fingiert; nicht sei sein Verlangen nach einem Weibe gewesen, sondern seiner Seele Leidenschaft wäre die Auffindung wahrer Lehren; bis jetzt hätte er die mannigfachen Meinungen der Philosophen durchmustert ohne irgendwelche Befriedigung, bis ein jüdischer Seilhändler in Rom ihn mit dem jüdischen Monotheismus bekannt gemacht (c. 28). Ob dieser Enthüllung wäre der Judenfresser Appion wutentbrannt aus dem Hause und der Stadt Rom entwichen, um mit Clemens nach so langer Zeit wieder in Tyrus unverhofft zusammenzutreffen (c. 30).

Am folgenden Tage soll laut Verabredung die Disputation über die Göttermythen stattfinden. Clemens versammelt sich

mit seinen Getreuen und auf der andern Seite Appion, Annubion und Athenodorus mit vielen andern Hellenen, aber nur Appion und Clemens sind die Wortführer, die übrigen stumme Statisten. Appion eröffnet den Reigen, indem er kurz über den ihm von seinen Freunden mitgeteilten Dialog des Clemens am vorhergehenden Tage betreffs der Vorgänge in Rom referiert.

Das in jenem Briefe Dargelegte wäre durchaus nicht seine Überzeugung gewesen, vielmehr habe er bloß dem Clemens zuliebe die Götter als Knabenschänder, Wüstlinge, Blutschänder, Ehebrecher dargestellt und dabei seine wahre Meinung verhüllt (H 6, 1). Die ältesten Weisen hätten nämlich die durch viele Anstrengung gefundene Wahrheit nicht den Unwürdigen, sondern nur denen mitteilen wollen, die selbst vom Durst nach Wahrheit beseelt[1]. Sie hätten die Wahrheit mit einem allegorischen Gewande bekleidet; alle jene schändlichen Göttermythen hätten nur einen durch allegorische Deutung erkennbaren eigentümlichen tieferen Sinn (ἔχει τινὰ λόγον τὰ τοιαῦτα οἰκεῖον καὶ φιλόσοφον, ἀλληγορίᾳ φρασθῆναι δυνάμενον H 6, 2). So beginnt denn nun Appion von H 6, 2—10 den Vorwurf der Unsittlichkeit der heidnischen Göttermythen durch allegorische Umdeutungen zurückzuweisen. Dem Clemens selbst sind diese Ausführungen wohl vertraut, da er sie nicht zum ersten Male vernimmt[2]. Er macht sich anheischig, im folgenden (c. 12 bis 25) eine Ergänzung der allegorischen Mythendeutungen zu geben, verzichtet aber auf eigene Beiträge zu diesem Thema[3]. Clemens kann nicht begreifen, wie dem Appion die Erfinder dieser Göttermythen als weise Männer gelten können, denn es gibt nur eine Alternative: ἢ γὰρ οὐκ ἔστιν ταῦτα αἰνίγματα, ἀλλ' ἀληθῆ τῶν θεῶν ἁμαρτήματα· καὶ ἐλέγχειν αὐτοὺς οὐκ ἔδει οὐδὲ τὴν ἀρχὴν αὐτὰ τοῖς ἀνθρώποις εἰς μίμησιν προτιθέναι — ἢ αἰνιγματωδῶς ἐλέχθη τὰ ὑπὸ τῶν θεῶν ψευδῶς

---

1 Vgl. auch Origenes c. Cels. 8, 66: ὁρῶμεν ὅτι τῷ προσιεμένῳ τὴν Ἀθηνᾶν, Διὸς θυγατέρα, πολλοὺς μύθους καὶ πλάσματα παρεκδεκτέον, οὓς οὐκ ἂν παραδέχοιτο ὁ φεύγων μὲν μύθους, ζητῶν δὲ ἀλήθειαν.

2 H 6, 11: ταῦτα τοῦ Ἀππίωνος ἀλληγοροῦντος, σύννους ὢν ἐγὼ ἔδοξα τοῖς ὑπ' αὐτοῦ λεγομένοις μὴ παρακολουθεῖν.

3 H 6, 11: ἵνα δὲ γνῷς ὅτι οὐκ ἀγνοῶ τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα, τὰ μὲν σοὶ ῥηθέντα ἐπιτεμοῦμαι, τῶν δὲ παραλειφθέντων σοι κατ' ἀκολουθίαν ὡς παρ' ἑτέρων ἤκουσα, ἀποπληρώσω τὰς ἀλληγορίας. Appion hatte dem Clemens den Vorwurf der Unachtsamkeit bei seinem Vortrage gemacht.

πεπραγμένα· καὶ ἥμαρτον, ὦ Ἀππίων, οἱ ὑπὸ σοῦ ὀνομαζόμενοι σοφοὶ ὅτι τὰ σεμνὰ ἀσέμνοις μύθοις καλύψαντες ἁμαρτεῖν τοὺς ἀνθρώπους προετρέψαντο καὶ ταῦτα ὑβρίσαντες οὓς καὶ θεοὺς εἶναι ἐνόμισαν (c. 17). Daher sind jene nicht als Weise, sondern als böse Dämonen anzusehen, indem sie die Menschen zu Beschönigungen ihrer schlechten Taten verleiten, durch die sie sich nicht schämen, das Gleiche wie die Götter zu tun. Daher können diese Weisen nur zu den ἀσεβέστατοι gerechnet werden, wenn sie die Schandtaten der Götter als wahr unterstellen; von Frömmigkeit kann keine Rede sein: οἵπερ εἴγε εὐσεβεῖν ἐβούλοντο, ἐχρῆν αὐτούς (ὅπερ ἀρτίως εἶπον)[1], εἰ καὶ ὄντως οἱ θεοὶ τὰ περὶ αὐτῶν ᾀδόμενα διεπράξαντο κακά, τιμῇ τῇ πρὸς θεοὺς εὐπρεπεστέροις τισὶ μύθοις, τὰ μὴ σεμνὰ ἐπισκέπειν, καὶ μὴ τοὐναντίον (ὡς φατέ) καλῶν αὐτοῖς πράξεων γεγενημένων κακὰ καὶ ἄσεμνα περιβάλλειν σχήματα, ἅτινα ἀλληγορούμενα καὶ διὰ καμάτων μόγις νοηθῆναι δύναται καὶ ὅταν νοηθῇ τισίν, ἐκείνοις μὲν ἀντὶ τοῦ πολλοῦ μόχθου παρέσχον τὸ μὴ πλανηθῆναι, ἐξὸν μὴ μοχθῆσαι, τοὺς δὲ πλανηθέντας ἄρδην ἀπώλεσαν. Dabei ist Clemens der allegorischen Mythendeutung durchaus nicht abgeneigt, wenn es sich um Einkleidung erhabener Wahrheiten handle. πλὴν τοὺς εἰς τὸ σεμνότερον ἀλληγοροῦντας αὐτὰς ἀποδέχομαι, ὥσπερ τοὺς ἐκ τῆς Διὸς κεφαλῆς αἰνιξαμένους ἀναπηδῆσαι τὴν φρόνησιν (c. 18). Die poetische Allegorisierung aller Göttergestalten sei nicht folgerichtig, wenn die Dichter bei der Ordnung des Alls bald die φύσις, bald den νοῦς als Urheber statuieren. Ihnen hält er entgegen: εἰ μὲν ἐξ αὐτομάτου φύσεως ὁ κόσμος γέγονεν[2], πῶς ἔτι ἀναλογίαν καὶ τάξιν εἴληφεν; ἅπερ ὑπὸ μόνης ὑπερβαλλούσης φρονήσεως γενέσθαι δυνατόν ἐστιν καὶ καταληφθῆναι ὑπὸ ἐπιστήμης τῆς μόνης ταῦτα ἀκριβοῦν δυναμένης. εἰ δὲ φρονήσει τὰ πάντα τὴν σύγκρασιν καὶ διακόσμησιν εἴληφεν (ὅπερ ἀνάγκη μὴ ἄλλως ἔχειν): πῶς ἔτι ἐκ τοῦ αὐτομάτου συμβῆναι ταῦτα γενέσθαι δυνατὸν ἦν; (c. 19). Besser scheine dann noch die Annahme, daß jene von den Dichtern besungenen Götter gewisse böse Magier seien, d. h. schlechte Menschen, die von den Alten aus Unkenntnis über das Wesen der Magie für Götter gehalten wurden,

---

1 Das geht zurück auf H 4, 25.
2 Das ist gegen die Epikuräer gerichtet.

deren Leichen und Gräber in den einzelnen Städten noch gezeigt (c. 20) und hier namentlich angeführt werden[1] (c. 21). Vor allem ist die Gleichsetzung der vier Urelemente mit Gott, d. h. die physikalische Erklärung der Weltentstehung, nicht akzeptabel, da hinter allem ein ἀγέννητος τεχνίτης steht, ὃς τὰ στοιχεῖα ἢ διεστῶτα συνήγαγεν ἢ συνόντα ἀλλήλοις πρὸς ζῴου γένεσιν τεχνικῶς ἐκέρασεν καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν. ἀδύνατον γὰρ ἄνευ τινὸς νοῦ μείζονος πάνυ σοφὸν ἔργον ἀποτελεῖσθαι· οὐδὲ μὴν ἔρως εἶναι δύναται πάντων τεχνίτης, οὐκ ἐπιθυμία, οὐκ ἰσχύς, οὐκ ἄλλο τι τοιοῦτον, ἅτινα πάθη ὄντα συμβαίνειν καὶ ἀποβαίνειν πέφυκεν. ἀλλ᾽ οὐδὲ τὸ ὑφ᾽ ἑτέρου φερόμενόν ἐστιν θεὸς οὐδέ γε τὸ ὑπὸ χρόνου ἢ φύσεως ἀλλοιούμενον καὶ εἰς τὸ μηκέτι εἶναι ἀναλυόμενον (c. 25).

Mit diesen Worten des Clemens bricht die Disputation mit Appion ganz überraschend und völlig unvermittelt ab; vor allem kommt Appion selbst nicht mehr zu Worte, so daß wir nichts von dem positiven Resultat der Unterredung hören. Statt dessen taucht plötzlich während der Unterredung wie ein deus ex machina Petrus aus Caesarea auf. Das Volk eilt ihm zur Begegnung entgegen, Appion mit Annubion und Athenodor weichen aus der Stadt, während ihre sonstigen Anhänger ebenfalls sich zur Begegnung anschicken. Clemens empfängt vor den Toren der Stadt den Apostel und führt ihn in die Herberge, wo er einen Bericht über die Ereignisse in Tyrus einschließlich seiner Disputation mit Appion gibt (c. 26).

Wie allgemein anerkannt, gehören die Bücher 4—6 der Homilien zu den Glanzpunkten der Clementinen. Kunstvoll ist die ganze äußere Ökonomie, umfassend die Kenntnis des weitschichtigen philosophischen und religionshistorischen Materials. Das Christliche tritt ganz in den Hintergrund, dafür nimmt das Hellenentum einen bevorzugten Platz ein. Wir haben ein durchaus einheitliches Ganzes vor uns, das sich, wie Waitz richtig bemerkt, auffällig von den übrigen Partien des Clemensromans abhebt. Unverkennbar ist die völlige Verschiedenheit der Personen sowohl wie des Stoffes. Der tyrische Clemens hat mit dem caesareensischen nichts weiter gemeinsam als den Namen und die vornehme Geburt aus Rom. Hat der letztere sich vom Heiden-

---

1 Vgl. auch H 5, 23.

tum zum Christentum abgewandt, so der erstere von dem väterlichen Glauben und der Götterverehrung zum Monotheismus des Judentums. Hat der letztere diesen Schritt zunächst in Rom auf Grund der Predigt eines Unbekannten vom Sohne Gottes vorbereitet, um in Caesarea durch Petrus in die wahre christliche Erkenntnis eingeführt zu werden, so hat der erstere seinen Übertritt zum Judentum infolge der Propaganda eines schlichten jüdischen Handelsmannes bereits in Rom vollzogen. Als Renegat tritt der tyrische Clemens in einen feindseligen Gegensatz zu seiner Vergangenheit, und dementsprechend führt er gleich in seiner öffentlichen Rede an die ἄνδρες Ἕλληνες die gesamte Ἑλλήνων παιδεία auf die bösen Dämonen zurück. Deshalb will er, wie die obige lichtvolle Disposition ankündigt, den Kampf aufnehmen gegen die drei Richtungen des Hellenentums: 1. gegen die Anhänger des Polytheismus und der Göttermythen, 2. gegen die Vertreter der Lehre von der Genesis und 3. gegen die Leugner der Vorsehung. Gegenüber diesen Irrtümern der Hellenen vertritt Clemens die Lehre der Barbaren wegen ihres monotheistischen Gottesbegriffes und ihrer hervorragenden Sittlichkeit. Ein derartiges Loblied auf die jüdische Religion, wie wir es in H 4, 14 hören, wird man nirgendwo bei einem christlichen Schriftsteller finden. Wie hätte sich auch jemand zu dieser objektiven Höhe der Betrachtung aufschwingen können! Es käme höchstens ein Mann in Frage, der in einer Umgebung lebte, wo noch das Judentum als religiöser Faktor eine bedeutende Rolle spielte. Nun glaube ich, daß Heintze den überzeugenden Nachweis S. 45f. geführt hat, daß als Quelle eine rein jüdische Schrift anzusehen ist, in der ein entschlossener Kampf vom apologetischen Standpunkt gegen das gebildete Heidentum in seinen verschiedenen Schattierungen durchgeführt war. Diese Aufgabe war nach der schriftstellerischen Fiktion einem Renegaten übertragen, in Wahrheit steckt dahinter ein hochgebildeter Diasporajude, der stark vom Hellenismus berührt oder wenigstens mit ihm vertraut ist. Am nächsten läge es, an einen Alexandriner zu denken, der als hellenistischer Jude sich berufen fühlte, für die väterliche Religion in die Schranken zu treten, indem er aus der Verteidigungsstellung zum offenen Angriff überging und die Überlegenheit der jüdischen Weltanschauung in systematischer Weise an der Nichtigkeit der heidnischen

Religion und Weltanschauung illustrieren wollte. Eine positive Darstellung der jüdischen Weltanschauung hat das Werk schwerlich enthalten oder, wenn es der Fall, hat der christliche Bearbeiter diese Partie mit dem Christlichen verkapselt. Wir kennen weder den Titel des Werkes noch den Namen des Verfassers, beides ist mit der großen apologetischen Literatur des Judentums untergegangen. Wir sind dem Verfasser der Clementinen zu besonderem Danke verpflichtet, so überaus wertvolle Reste jener Literatur in seinem Werke verarbeitet und dadurch der Nachwelt überliefert zu haben. Freilich ein original schöpferischer Geist scheint der Verfasser nicht gewesen zu sein, denn er hat das Rüstzeug seiner Polemik den verschiedenen Richtungen der hellenistischen Philosophie entnommen und diese in geschickter Weise gegeneinander ausgespielt, aber diese Kompilation darf seinen Ruhm als Apologeten des Judentums nicht schmälern. Der Verfasser der Clementinen muß unbedingt die größte Hochachtung vor dieser Schrift gehabt haben, um sie seinem Werke einzuverleiben und damit wie die vorangegangenen christlichen Apologeten das literarische Erbe des Judentums in dem noch wogenden literarischen Kampfe des Christentums gegen das Heidentum zu konservieren.

Als jüdischen Hellenisten, als Schüler des Philo[1], verrät sich der Verfasser durch seine Stellung zur allegorischen Interpretation der Göttermythen. Ich habe bereits bemerkt, daß er mit dieser Methode so vollkommen vertraut ist, daß er die Ausführungen des Appion selbständig fortführen kann und bei der Deutung des Hochzeitsmahles des Zeus seine eigene Kenntnis besonders hervorhebt[2]. Allegorische Erklärungen sind acceptabel, wenn es sich um Einkleidung erhabener Wahrheiten handelt[3],

---

1 Vgl. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, S. 60f.

2 H 6, 14: ἵνα γνῷς ὅτι καὶ ἄνευ σου, Ἀππίων, τὰ τοιαῦτα ἠκούσαμεν und vorher c. 11: μή με ὑπολάμβανε ἀναισθήτως ἔχειν τῶν ὑπὸ σοῦ λεγομένων· πάνυ γὰρ αὐτὰ συνίημι, ἅτε δὴ οὐ πρῶτον αὐτῶν ἀκηκοώς.

3 Über die Berechtigung der allegorischen Methode vgl. die gegenseitige Stellung des Celsus und Origenes (s. Anna Stange, Celsus und Origenes, S. 54ff.). Celsus, der sich lustig macht über die albernen Erzählungen in den Büchern Mosis, streitet den jüdischen wie den christlichen Allegorikern die Berechtigung dazu ab: οἱ ἐπιεικέστεροι Ἰουδαίων καὶ Χριστιανῶν πειρῶνταί πως ἀλληγορεῖν αὐτά, ἔστι δ᾽ οὐχ οἷα ἀλληγορίαν ἐπιδέχεσθαί τινα ἀλλ᾽ ἄντικρυς εὐηθέστατα

wie es bei der Deutung des Herausspringens der Athene als φρόνησις aus dem Haupte des Zeus der Fall ist (H 6, 18)[1]. Und denselben Grundsatz erkennen wir noch deutlicher in R 10, 42, wo Petrus die vorhergegangene Deutung des Göttermahles bei Peleus und Thetis und des Apfelstreites der Göttinnen vor Paris von seiten des Nicetas (c. 41) beifällig aufnimmt und dabei auf die allegorische Erklärung des AT. zu sprechen kommt. Multas ut video, sagt Petrus, ingeniosi homines ex his quae legunt verisimilitudines capiunt, et ideo diligenter observandum est, ut lex dei cum legitur, non secundum proprii

---

μεμυθολόγηται (c. Cels. 4, 50). Und genau so wie Clemens den heidnischen Allegorikern entgegentritt, so Celsus den jüdisch-christlichen: αἱ γοῦν δοκοῦσαι περὶ αὐτῶν ἀλληγορίαι γεγράφθαι πολὺ τῶν μύθων αἰσχίους εἰσὶ καὶ ἀτοπώτεραι, τὰ μηδαμῇ μηδαμῶς ἁρμοσθῆναι δυνάμενα θαυμαστῇ τινι καὶ παντάπασιν ἀναισθήτῳ μωρίᾳ συνάπτουσαι (c. Cels. 4, 51) und αἰσχυνομένους ἐπὶ τούτοις καταφεύγειν ἐπὶ τὴν ἀλληγορίαν (c. Cels. 4, 48). Origenes vermeint, daß dies vielleicht gegen die Allegoriker des mosaischen Gesetzes, gegen Philo oder den noch älteren Aristobul, gemünzt sei, dann aber zahlt er mit gleicher Münze heim, indem er auf die gottlosen und anstößigen Mythen der Hellenen in den Orphischen Gesängen, den Theogonien des Hesiod und bei Homer hinweist (c. Cels. 4, 38—48), die von den Philosophen ebenfalls allegorisch umgedeutet werden, wie von dem σεμνὸς φιλόσοφος, dem Stoiker Chrysipp (c. Cels. 4, 48; vgl. H 5, 18) oder von Plato in dem „Gastmahl" (c. Cels. 4. 39). Was dem einem billig, müsse auch dem andern recht sein. Die Christen erkennen die σεμνῶς ἀλληγοροῦντες unter den Hellenen bereitwilligst an; fern sei es von den Christen, sich über den Mythus im „Gastmahl" lustig zu machen und den τηλικοῦτον Πλάτωνα zu verhöhnen. Deshalb verlangen sie auch die gleiche Rücksicht und beschweren sich ernstlich über die gegnerische Haltung: κἂν μὲν Αἰγύπτιοι περὶ τῶν ζῴων σεμνύνοντες ἑαυτῶν τὸν λόγον θεολογίας φέρωσι, σοφοί εἰσιν· ἐὰν δὲ ὁ τῷ Ἰουδαίων συγκαταθέμενος νόμῳ καὶ νομοθέτῃ πάντα ἀναφέρῃ ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων δημιουργὸν μόνον θεόν, ἥττων εἶναι παρὰ Κέλσῳ καὶ τοῖς ὁμοίοις αὐτῷ λογίζεται . . . καὶ ἐὰν μὲν Αἰγύπτιοι μυθολογῶσι, πιστεύονται πεφιλοσοφηκέναι δι' αἰνιγμάτων καὶ ἀπορρήτων, ἐὰν δὲ Μωυσῆς ὅλῳ ἔθνει συγγράφων ἱστορίας καὶ νόμους αὐτοῖς καταλίπῃ, μῦθοι κενοὶ νομίζονται μηδ' ἀλληγορίαν ἐπιδεχόμενοι οἱ λόγοι αὐτοῦ (c. Cels. 1, 20; vgl. 4, 38). Immer handelt es sich um das σεμνῶς ἀλληγορεῖν wie bei Clemens in H 6, 18. Dabei sind die Allegoristen der Ägypter, die die Torheit des ägyptischen Tierkultes verdecken wollen, auch in den Clementinen nicht unbekannt (R 5, 21; H 10, 18).

1 Diese Deutung des Mythus ist auch von Origenes mit Beifall aufgenommen (c. Cels. 8, 67).

ingenii intelligentiam legatur. Sunt enim multa verba in scripturis divinis quae possunt trahi ad eum sensum, quem sibi unusquisque sponte praesumsit; quod fieri non oportet. Non enim sensum quem extrinsecus attuleris alienum et extraneum debes quaerere, quem ex scripturarum auctoritate confirmes, sed ex ipsis scripturis sensum capere veritatis; et ideo oportet ab eo intelligentiam discere scripturarum, qui eum a maioribus secundum veritatem sibi traditam servat, ut ipse possit ea quae recte suscepit, competenter adserere. Petrus gibt zu, daß sich in den heiligen Schriften viele Worte finden, die eine wörtliche Erklärung nicht zulassen, sondern eine Interpretation behufs Erfassung des wahren Gedankeninhaltes erfordern, aber er lehnt die allzu subjektiven Deutungen ab; der wirkliche Interpret müsse sich an die Überlieferung der Alten halten. Dem zügellosen Subjektivismus soll die Tradition der maiores ein Paroli bieten, die aus der Schrift selbst die Norm der Erklärung nimmt.

Hier haben wir m. E. ein versprengtes Stück aus der judenchristlichen Kontroverse über die echten und falschen Perikopen im AT. vor uns, die in einer besonderen Abhandlung der Kerygmen de proprietate intelligentiae legis, secundum id quod Moysis traditio docet bzw. de legis capitulis secundum secretiorem intelligentiam eingehend erörtert ist[1]. R freilich hat diesen zweiten Teil des ersten Buches der Kerygmen ausgelassen, da diese Stellung zum AT. seinem christlichen Empfinden widersprach[2], während H 2, 38—3, 10 dieses Stück

---

1 Vgl. Waitz S. 94 f.

2 R 1, 74 behauptet freilich, dem Clemens die Lehre von dem wahren Propheten sowohl wie die von der Geheimtradition zur Auslegung des mosaischen Gesetzes in den Gesprächen vor der Disputation mit Simon übermittelt zu haben: tum etiam scriptae legis per singula quaeque capitula quorum ratio poscebat secretiorem tibi intelligentiam patefeci, non occultans a te nec traditionum bona. Daß dies während des siebentägigen Aufschubes der Disputation mit Simon (R 1, 21) tatsächlich geschehen ist, lehren die Worte R 1, 22: Cumque haec dixisset, exponere mihi singula de his, quae in quaestione esse videbantur l e g i s c a p i t u l i s coepit, aber den Inhalt erfahren wir nicht. Nur vorher hören wir von der Belehrung secundum traditionem veri prophetae, wenn es heißt: quae tamen manifeste quidem dicta, non tamen manifeste scripta sunt, in tantum, ut cum leguntur, intelligi sine expositore non possint propter peccatum quod coadolevit hominibus, sicut superius

zum Glück überliefert hat. Nach Lehre der Kerygmen beginnt die zweite Periode[1] in der Geschichte der Urreligion mit dem Erscheinen des wahren Propheten in Moses, der dazu berufen ist, die durch den von den Dämonen eingeführten Götzendienst nach der Sintflut verdunkelte und verfälschte Urreligion Adams wiederherzustellen. Moses ist der Träger der wahren θρησκεία und übergab das Gesetz Gottes ungeschrieben mit den dazugehörigen ἐπιλύσεις siebzig weisen Männern (vgl. Num. 11, 25)[2]. Diese Siebzig sind es, welchen Moses seine καθέδρα übergeben hat (Ep. Jac. 1. 3). Das Gesetz selbst wurde nach dem Tode des Moses von Männern aufgeschrieben, die keine Propheten waren (H 2, 38; 3, 47), sonst hätten sie gewußt, daß es verschiedentlich dem Untergange preisgegeben sein würde, nachdem es ca. 500 Jahre nach Moses' Tode in dem gereinigten Tempel aufgefunden war (II. Chronik 34, 14). Im Laufe der Zeit ist aber das geschriebene Gesetz verfälscht worden, indem das aus der παράδωσις Μωϋσέως stammende Echte mit Falschem vermischt ist (H 3, 48)[3], und zwar auf Anstiften des Bösen.

So ist das Gesetz Gottes nicht mehr eine reine Quelle der Offenbarung. Im Gesetz sind vielmehr zahlreiche falsche Perikopen vorhanden, die dadurch erkenntlich sind, daß sie

diximus. Idcirca igitur explanabuntur tibi per me omnia, ut in his quae scripta sunt, dilucide quae sit sententia legislatoris agnoscens (R 1, 21).

1 Die erste Periode ist inauguriert durch Adam, dem ἀληθὴς προφήτης, διδάξας ποίαις ἀνθρώπων πράξεσιν ὁ μόνος καὶ πάντων δεσπότης θεὸς εὐφραίνεται, καὶ τὰ ἐκείνῳ δοκοῦντα ἐκφήνας νόμον αἰώνιον ὥρισεν τοῖς ὅλοις, μήτε πολέμῳ ἐμπρησθῆναι δυνάμενον μήθ᾽ ὑπὸ ἀσεβοῦς τινος ὑπονοθευόμενον μήτε ἐπὶ τόπῳ ἀποκεκρυμμένον, ἀλλὰ πᾶσιν ἀναγνωσθῆναι δυνάμενον (H 8, 10; vgl. R 2, 47). Das ist gesagt im Gegensatz zu dem Schicksal des mosaischen Gesetzes.

2 H 3, 47: ὁ τοῦ θεοῦ νόμος διὰ Μωϋσέως ἑβδομήκοντα σοφοῖς ἀνδράσιν ἀγράφως ἐδόθη παραδίδοσθαι, ἵνα τῇ διαδοχῇ πολιτεύεσθαι δύνηται (vgl. H 2, 38).

3 H 2, 38: πολλὰ γὰρ ψευδῆ κατὰ τοῦ θεοῦ προσέλαβον αἱ γραφαὶ λόγῳ τούτῳ. τοῦ προφήτου Μωϋσέως γνώμῃ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτοῖς τισὶν ἑβδομήκοντα τὸν νόμον σὺν ταῖς ἐπιλύσεσιν παραδεδωκότος πρὸς τὸ καὶ αὐτοὺς ἐφοδιάζειν τοῦ λαοῦ τοὺς βουλομένους, μετ᾽ οὐ πολὺ γραφεὶς ὁ νόμος προσέλαβέν τινα καὶ ψευδῆ κατὰ τοῦ μόνου θεοῦ τοῦ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς δημιουργήσαντος, τοῦτο τοῦ πονηροῦ δικαίῳ τινὶ λόγῳ ἐνεργῆσαι τετολμηκότος.

von Gott Falsches und Unwürdiges aussagen, wie z. B. daß er lüge, bereue, schwöre, versuche, die Herzen verstocke, nicht voraussehe, nicht alles sehe, nicht gut sei, an Opfern Wohlgefallen habe und sich an Lichtern ergötze, in Finsternis und Rauch wohne, Kriege liebe usw. usw. (H 2, 43—45; 3, 54—57; R 2, 53f.). Und viele Schriftstellen lehren nicht einen Gott, sondern viele Götter (H 3, 10f.; R 2, 39f.)[1]. Dazu kommen die unwürdigen Aussagen über die alttestamentlichen Gerechten, wie den Sündenfall Adams, den Rausch Noahs, die Vielweiberei Abrahams und Jakobs, den Mord des Moses an dem Ägypter, seinen Verkehr mit dem Götzenpriester (H 2, 52).

Das alles ist durch den Teufel in das Gesetz hineingeschwärzt, damit die Menschen geprüft werden[2]. Deshalb soll man auch den Simon Magus nicht tadeln oder sonst jemand, der sich für seine Meinung auf diese falschen Schriftstellen beruft: οὐδὲν γὰρ ἀδίκως γίνεται ὅπου καὶ τὰ τῶν γραφῶν ψευδῆ εὐλόγως πρὸς δοκιμὴν ἔχοντα τυγχάνει (H 3, 4), d. h. τὰ ψευδῆ τῶν γραφῶν αἰτήματι κακίας δικαίῳ τινὶ λόγῳ γραφῆναι συνεχωρίσθη (H 3, 5). Noch weniger hat Petrus Furcht vor dem mit den falschen Perikopen bewaffneten Simon, da ihn, den Verehrer des einen Weltschöpfers von den Vorfahren her und den Kenner des Geheimnisses der Bücher, die täuschen können, dies nicht zu tangieren vermöge; dagegen ist er sich der schädlichen Wirkung auf die Heiden wohl bewußt, da sie bei ihrer Vielgötterei beharren, wenn man den Gott des AT.s ihnen predigt: τοῖς δὲ ἀπὸ ἐθνῶν, τὴν πολύθεον ὑπόληψιν σύντροφον ἔχουσιν καὶ τῶν γραφῶν τὰ ψευδῆ οὐκ εἰδόσιν, πολὺ δυνήσεται οὐ μόνον αὐτός (sc. Σίμων), ἀλλ᾿ εἰ καὶ ἄλλος τις τοῖς ἀπὸ ἐθνῶν κατὰ τοῦ θεοῦ κενόν τινα, ὅμοιον ὀνείρῳ πλουσίῳ, κεκοσμημένον ὑφηγήσεται μῦθον, πιστευθήσεταί τε τῷ ἐκ παίδων τὸν νοῦν αὐτῶν τὰ κατὰ τοῦ θεοῦ λεγόμενα ἐθισθῆναι λαμβάνειν (H 3, 4). Und angesichts der Erfahrungen bei der Predigt unter den

---

1 In H 16, 5ff. wird dieser Streit zwischen Petrus und Simon ausgefochten, da dieses Stück nach Laodicea verpflanzt ist.

2 H 2, 38: καὶ τοῦτο γέγονεν λόγῳ καὶ κρίσει ὅπως ἐλεγχθῶσιν τίνες τολμῶσιν τὰ κατὰ τοῦ θεοῦ γραφέντα φιληκόως ἔχειν τίνες τε στοργῇ τῇ πρὸς αὐτὸν τὰ κατ᾿ αὐτοῦ λεγόμενα μὴ μόνον ἀπιστεῖν, ἀλλὰ μηδὲ τὴν ἀρχὴν ἀκούειν ἀνέχεσθαι, κἂν ἀληθῆ τυγχάνῃ, πολλῷ κρίναντες ἀσφαλέστερον περὶ εὐφήμου πίστεως κινδυνεύειν ἢ ἐπὶ βλασφήμοις λόγοις δυσσυνειδήτως βιοῦν.

Heiden ist der Übertritt nur sehr spärlich: σπάνιοι δέ τινες οἱ μὲν αὐτῶν ἔσονται (ὡς ἐκ πλήθους ὀλίγοι), οἵτινες δι' εὐγνωμοσύνην οὐ θελήσουσι κατὰ τοῦ τὰ πάντα κτίσαντος θεοῦ κακὸν λόγον αὐτὸ κἂν ἀκοῦσαι μόνον· οἷς μόνοις ἀπὸ ἐθνῶν οὖσιν σωθῆναι γενήσεται (H 3, 4).

Da die Schriften alles enthalten, wird jeder die Meinung herauslesen, die ihm paßt; die Wahrheit findet nur der εὐγνώμων (H 3, 10; 16, 10). Wie aber kann diese Unterscheidung zwischen dem Wahren und dem Falschen vollzogen werden? Die Antwort ist die: Die Stimmen der Schriften, welche mit der Schöpfung Gottes übereinstimmen, sind wahr, was ihnen entgegengesetzt, ist falsch (H 3, 42). Diesen Schlüssel besitzen die Pharisäer und Schriftgelehrten, die auf dem Stuhle des Moses sitzen; sie sind im Besitze des verbum veritatis ex Moysis traditione (R 1, 54), aber sie haben diese γνῶσις τῶν ἀπορρήτων (H 18, 15) nicht richtig verwaltet bzw. übermittelt (H 3, 18), da sie das äußerliche Zeremonialgesetz, den Opferkult, geduldet. So mußte denn der wahre Prophet in Jesu erscheinen, indem er sich von der καθέδρα des Moses erhob und das, was von Anfang her den Würdigen im g e h e i m e n überliefert war, verkündigte, und zwar nicht allein auf die Juden, sondern auch auf die Heiden sein Erbarmen ausdehnend und als König des zukünftigen Aeons für seine Kinder den Kampf gegen die Unwissenheit aufnehmend (H 3, 19). In Genes. 49, 10 hat dieser ἄρχων und ἡγούμενος aus Juda sich angekündigt; wer diesen jetzt Gekommenen und auch von den Heiden Erwarteten anerkennt und seiner Lehre gehorcht, der hat die Fähigkeit, in den Schriften zu erkennen, was falsch und was wahr ist (H 3, 49; 16, 14). Jesus selbst hat in seinen Aussprüchen wie Marc. 12, 24 auf falsche Schriftstellen hingewiesen und aufgefordert: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι (H 2, 51; 3, 50; 18, 20)[1], indem er vom Gesetz einzelne nicht ursprüngliche Stücke wie blutige Opfer, Vielweiberei, Eid aufhob (H 3, 52), vor allem aber die Propheten als Verirrte überführte, als solche, welche die Wahrheit gesucht, aber nicht erkannt haben,

1 H 2, 51: ὡς τῶν ἐν ταῖς γραφαῖς τινῶν μὲν δοκίμων ὄντων λόγων, τινῶν δὲ κιβδήλων. καὶ τοῖς ἀπὸ τῶν ψευδῶν γραφῶν πλανωμένοις οἰκείως τῆς πλάνης ἐξέφανε τὴν αἰτίαν λέγων (Marc. 12, 24).

nach seinen Worten Matth. 13, 17; Luc. 10, 24 (H 3, 53)[1], indem er auch die falschen Aussagen über Gott durch seine Worte korrigierte (H 3, 54f.). So ist das Gesetz Gottes, die πρώτη τῇ ἀνθρωπότητι παραδοθεῖσα σωτήριος θρησκεία (H 9, 19), die νόμιμος θρησκεία bzw. γνῶσις, in ihrer Reinheit wieder hergestellt.

Auf diese Auseinandersetzungen, die teils auf Clemens, teils auf Simon verteilt werden, muß m. E. der Verfasser in R 10, 42 zurückblicken, wenn er für die intelligentia scripturarum, in erster Linie für die der lex dei, die traditio maiorum angewendet wissen will. Auf die παραδόσεις im Gegensatz zu den πολύσημοι φωναί der Propheten weist hin Ep. Petri c. 1, und auch in R 1, 50 ist von der traditio maiorum die Rede, die sich auf die Erwartung des Messias von seiten der Juden bezieht. Das ist die traditio Mosis im Titel des ersten Buches der Kerygmen und die bona traditionum R 1, 74 (vgl. R 2, 55; 3, 30). Gegenüber der Vieldeutigkeit der Schrift muß die Erklärung des Gesetzes von einer festen, in den Kerygmen aufgezeichneten Tradition abhängig gemacht werden.

Nach diesem Exkurs über die judenchristliche Stellung und Interpretation des AT.s möchte ich als weiteres Moment für den Ursprung des jüdisch-apologetischen Werkes aus dem hellenistischen Diasporajudentum den Namen des Gegners in der Person des Appion hervorheben. Appion wird eingeführt als ὁ Πλειστονίκης, ἀνὴρ Ἀλεξανδρεύς, γραμματικὸς τὴν ἐπιστήμην (H 4, 6). Seine Bekanntschaft mit Clemens wird damit motiviert, daß er πρὸς πατρός μοι φίλος (H 4, 6) oder πατρικὸς ὢν μοι φίλος (H 5, 2). Es wird weiter der Judenhaß des Appion gekennzeichnet, wie er aus vielen Büchern gegen die Juden ersichtlich wäre (H 5, 2).

Dieser Appion ist eine historische Persönlichkeit[2], die zur Zeit des Tiberius, Claudius und Caligula als Grammatiker lebte

---

1 Über die Stellung der Kerygmen zu den alttestamentlichen Propheten vgl. Waitz S. 129f. Daß diese absolute Verwerfung der Propheten von den Clementinen selbst nicht konsequent durchgeführt werden konnte, ist ganz selbstverständlich; wir brauchen dabei gar nicht an antimarcionitische Bearbeitung zu denken (W. S. 144). Ein katholischer Christ konnte die Propheten nicht verwerfen, ebensowenig der jüdische Renegat.

2 Über ihn vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes III[4], S. 538ff. und Heintze S. 107f.

und in Alexandrien und Rom lehrte, der als Anwalt der Alexandriner gegen die Juden einer Gesandtschaft an den Kaiser Caligula angehörte[1], vor allem aber in seinem Werke Αἰγυπτιακά in 5 Büchern seinem Antijudaismus die Zügel schießen ließ[2]. Deshalb hat bekanntlich Josephus als Apologet des Judentums seinerseits eine besondere Schrift κατὰ Ἀππίωνος verfaßt (nach 93 p. Chr.); aber auch sonst wird sein Name bei heidnischen wie christlichen Schriftstellern erwähnt. Mit der allegorischen Mythendeutung muß er sich gelegentlich befaßt haben, da von ihm bei Plinius, nat. hist. XXX, 11, 30 eine allegorische Deutung von dem bei den Ägyptern verehrten Skarabaeus vorliegt; und auch in seinem Homerlexikon wird es an Etymologien und allegorischen Deutungen nicht gefehlt haben[3]. Wenn nun in dem jüdischen Disputationsbuch Appion in seiner Verteidigung des Polytheismus als gelehriger Schüler der Stoiker auftritt, so ist damit der historischen Wirklichkeit Genüge geleistet, denn auch vom chronologischen Standpunkte fällt die Wirksamkeit des Appion in die Zeitverhältnisse unseres Romans. Aber auf der andern Seite hat ja der Verfasser des Disputationsbuches den Judenhasser Appion ohne Zweifel erst aus dem Werke des Josephus kennengelernt, um auf diesem Hintergrunde den Kampf des Monotheismus gegen den Polytheismus zu zeichnen.

Der Verfasser der Homilien, — ich will zunächst mit Heintze ihn als den Verarbeiter des Disputationsbuches betrachten – hatte keine andere Aufgabe, als diese Schrift eines jüdischen Renegaten mit dem Ganzen zu verbinden. Die Schwierigkeit lag nicht in dem Stoffe, denn die christliche Apologetik des 2. Jahrhunderts hatte ja das Erbe der jüdischen Apologetik im Kampfe gegen das Heidentum übernommen, sondern in den Personen, die einen ganz abweichenden Habitus tragen. Die geringste Schwierigkeit machte der Renegat[4], der

---

1 Vgl. Josephus, Antt. XVIII, 8, 1.

2 Die Angabe des Clemens von den πολλὰ βιβλία κατ' Ἰουδαίων ist eine Übertreibung.

3 Heintze S. 108 bezeichnet ihn als Schüler des Krates. — Hat Origenes den Appion zu den ägyptischen Allegorikern gerechnet?

4 Welchen Namen der Renegat in der Urschrift geführt hat, interessiert uns nicht weiter.

ohne weiteres mit dem caesareensischen Clemens identifiziert wird. Freilich ist es dem Verfasser nicht gelungen, die beiden Clemens zu einer einheitlichen Person umzugestalten, trotzdem er den Clemens von Caesarea unverkennbar mit einzelnen Zügen des Clemens von Tyrus ausgestattet hat[1]. Aber die schweren Diskrepanzen sind nicht zu verkennen, vor allem, der caesareensische Clemens ist Anhänger des Apostels Petrus geworden und eingeweiht in die christliche Lehre; der Clemens von Tyrus ist und bleibt Proselyt des Judentums, der von einem jüdischen Händler zum Abfall von der väterlichen Religion bewogen ist und von jetzt ab in einen schroffen, feindseligen Gegensatz zu seiner eigenen Vergangenheit tritt. Irgend welchen Schritt zum Übertritt zum Christentum finden wir nicht angekündigt. Das macht sich auch in dem Stoffe selbst bemerkbar, denn Waitz S. 252f. hat mit Recht darauf hingewiesen, daß in diesem Sonderstücke die charakteristischen Lehranschauungen der Clementinen — nicht nur der Kerygmen — durchaus fehlen, ebenso Zitate aus dem A. und NT., statt dessen öfters aus heidnischen Schriftstellern, wie aus Homer, Hesiod, Plato, Epikur, Zenon, Chrysipp u. a. zitiert wird. Dazu steht dieses Stück inhaltlich und stilistisch turmhoch über den übrigen Partien des Romans.

Wie steht es nun mit Appion? Nach der Überlieferung hat er ja in Alexandrien und Rom gewirkt. Daher hat dieser glühende Judenhasser schwerlich seine Schritte nach Palästina und Syrien gelenkt. Nun, unser Verfasser hüpft über alle Schwierigkeiten hinweg, indem er den Appion nolens volens zum Schüler bzw. Begleiter des Simon Magus macht, indem es H 5, 2 heißt: *αὐτὸν Σίμωνα νῦν οὐ διὰ φιλομάθειαν αὐτὸν εἰς φιλίαν προσέμενον, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ Σαμαρέα αὐτὸν οἶδεν μισοϊουδαῖόν*

1 Beide Male handelt es sich um Jünglinge von vornehmer Herkunft und mit kaiserlicher Verwandtschaft (H 4, 7 u. H 14, 6. 10) — beide sind von Geburt Römer (H 1, 1 und H 4, 2) — beide sind von Liebe nach Wahrheit und Sorge für die Seele erfüllt (H 1, 3 und H 5, 2) — beide suchen ihr Heil bei der Philosophie, lernen aber nur *δογμάτων ἀνασκευαὶ καὶ κατασκευαί* kennen (H 1, 3 und H 5, 2) — beide sind von Ekel vor der Philosophie ergriffen und werden ganz krank davon (H 1, 2 und H 5, 2) — beide werden gepeinigt von dem Gedanken an die Qualen des Sisyphus, Tityus, Tantalus und Ixion im Hades (H 1, 4 und H 5, 6).

τε ὄντα καὶ κατὰ Ἰουδαίων προεληλυθότα, διὰ τοῦτο αὐτὸν προσοικειωσάμενον, ἵνα δύναιτο κατὰ Ἰουδαίων τι παρ' αὐτοῦ μανθάνειν. Die Freundschaft zwischen Appion und Simon Magus beruht also auf gemeinsamem Judenhaß. Unser Verfasser hat etwas läuten hören von der Gegnerschaft zwischen Samaritanern und Juden. Appion will sich von Simon Magus als geborenem Samaritaner Material für seinen literarischen Kampf gegen die Juden verschaffen[1]. Ist dies schon ein starkes Stück, so noch mehr die Mitteilung des Clemens, er habe dies bereits in betreff des Appion in Rom vorhergewußt (H. 5, 3). Und nicht minder toll ist die Angabe des Appion, daß er schon vor seinem Zusammentreffen in Tyrus seiner Begleitung viel von der εὐγενεία und ἐλευθεροπρέπεια des Clemens erzählt habe, d. h. von seiner vornehmen Abstammung und von seiner hervorragenden hellenischen Bildung, aber auch von dem Abfall dieses hoffnungsvollen Jünglings durch die Predigt eines Barbaren namens Petrus zum Judentum, nämlich τὰ Ἰουδαίων ποιεῖν καὶ λέγειν (H 4, 7). Da ist überraschend Petrus zum Missionar des Judentums degradiert, und erstaunt fragt man, wo denn Appion Kunde von diesem Schritte erhalten hat. Und wie reimt sich dies zu der Erzählung des Clemens selbst über seine Bekehrung in Rom und zu dem Zwischenfall mit Appion daselbst? Man erkennt sofort, daß hier zwei ganz disparate Stoffe in ungeschickter Weise nicht ohne Vergewaltigung miteinander verknüpft sind. Das kann aber unmöglich von dem Verfasser der Grundschrift geschehen sein, sondern verrät einen späteren Eingriff.

Dieser Eingriff wird noch evidenter, sobald man die Partien vor den Ereignissen in Tyrus in R und in H miteinander vergleicht. In R ergreift Simon Magus aus Furcht vor der Aufdeckung seines nekromantischen Frevels die Flucht, nachdem er vorher von der empörten Zuhörerschaft aus dem Versammlungslokal der Disputation herausgeschmissen ist (R 3, 49). Petrus will im ganzen drei Monate in Caesarea behufs Vorbereitung der Katechumenen für den Empfang der Taufe durch tägliche

---

1 Das setzt die falsche Verknüpfung des Simon Magus mit einem Vertreter des samaritanischen Kultus voraus, wie es der Homilist in 2, 22 getan hat im Gegensatz zu R 1, 57, wo ein Samaraeus quidam richtig auftritt, indem vorher 1, 54 das schisma Samaraeum aufgezählt ist. Wir spüren hier die Hand des Homilisten.

Disputationen und Lehrvorträge verweilen (R 3, 65.67.68.72.74). Zum Bischof wird Zacchaeus geweiht (R 3, 66). Bevor aber Petrus selbst den Spuren des Simon folgt, separiert er aus seiner Begleitung, die zwölf an Zahl umfaßt[1], den zum Bischof ordinierten Zacchaeus, Clemens, Aquila und Nicetas und ersetzt diese durch vier andere Männer, damit der Kreis der Zwölf komplett bleibt[2]. Diese Zwölf sollen nämlich als Vorboten dienen mit dem Zwecke: Volo vos post diem crastinum proficisci ad gentes et vestigia Simonis insequi, ut omnia quae agit manifesta mihi faciatis. Sed et propositum singulorum diligenter requirite et me adfuturum sine mora eis adnunciate, et ne multa vobis dicam, per omnia instruite gentiles exspectare adventum meum (R 3, 69). Und nach einer kurzen Anrede und unter Gebet des Petrus zum Herrn treten diese die Reise an (R 3, 70). Nach Ablauf der drei Monate trifft ein Brief der Vorboten mit dem Berichte über das Treiben des Simon Magus in den verschiedenen Städten ein, zugleich die Benachrichtigung: maxime eum apud Tripolim demorari (c. 73). Dies veranlaßt nun Petrus, von Caesarea aufzubrechen; auch er gibt als Winteraufenthalt die Stadt Tripolis an (c. 74).

Diese Anlage zeigt keine bemerkenswerten Fugen; die Erzählung schreitet ruhig fort. Beim Einzuge des Petrus in Tripolis begegnen wir wieder diesen fratres, qui praemissi fuerant (R 4, 1); sie verteilen die Ankömmlinge auf die verschiedenen Quartiere (c. 2). Und am nächsten Morgen finden wir diese Zwölf in der Umgebung des Petrus nebst Clemens, Nicetas und Aquila, so daß, wie ausdrücklich bemerkt wird, die Gesamtzahl 16 Personen umfaßt (c. 3).

Ganz anders die Situation in H! Das Motiv der Flucht infolge des nekromantischen Frevels ist unterdrückt. Es heißt einfach, daß Simon der Disputation über Gott ausgewichen sei, auch wird die Tatsache der dreitägigen Disputation angemerkt, in der Nacht zum vierten Tage wäre er heimlich nach Tyrus

---

1 Die Zwölfzahl ist eine Nachahmung der zwölf Jünger Jesu. Hier sind sie der Typus der zwölf Monate des Jahres (H 2, 23; R 4, 35).

2 Nach Hilgenfeld S. 150 (Jena 1849) sollen die Personen aus der Geschichte der römischen Kirche entlehnt sein. Das ist sicherlich falsch.

ausgerückt (H 3, 58). Und schon heißt es, daß nach Verlauf von „nicht vielen Tagen“ einige Vorboten persönlich dem Petrus vermelden: Σίμων μεγάλα θαυμάσια ἐν Τύρῳ ποιῶν πολλοὺς τῶν ἐκεῖ κατεπλήξατο καὶ σὲ πολλαῖς διαβολαῖς μισεῖσθαι ἐποίησεν (H 3, 58). Wir haben aber bisher von der Aussendung von Vorboten nichts gehört. Diese Nachricht muß aus einem ganz andern Zusammenhange stehen geblieben sein. Denn nach H 3, 73 sendet Petrus nach der Ordination des Zacchaeus als Vorboten Clemens, Aquila und Nicetas nach Tyrus mit dem Spezialauftrage, ihm über Simon schriftlich Bericht zu erstatten. Das wäre doch garnicht nötig gewesen, wenn jene persönliche Meldung der πρόοδοι bereits stattgefunden hätte. Und als wenn der Homilist jene drei Vorboten nach Tyrus ganz vergessen hätte, läßt er in Übereinstimmung mit R die 16 Personen in Tripolis versammelt sein, mit Einschluß der προοδεύσαντες δώδεκα (H 8, 3). Mit Recht bemerkt Heintze S. 19, daß in der Grundschrift Petrus nicht Clemens und seine Brüder, sondern jene Zwölf ausgesandt hat, und daß der Homilist geändert habe, um Raum für eine Disputation des Appion und Clemens zu gewinnen. Der sekundäre Charakter von H erweist sich auch aus der Tatsache, daß auf Grund der gesamten Ökonomie Clemens stets als Begleiter des Petrus gedacht ist, da er ja alle Begebenheiten schriftlich aufzeichnen soll; dieses Schema wird selbst nicht im Schlußstücke aufgehoben, wo Faustus mit seiner Frau und seinen beiden Söhnen nach Antiochia von Petrus vorausgeschickt wird, während Clemens bei ihm verbleiben muß (H 20, 18 R 10, 60).

Der Homilist brauchte aber für die Handlung in Tyrus drei Personen auf beiden Seiten; auf christlicher Seite sind es Clemens, Nicetas und Aquila, auf heidnischer neben Appion ein gewisser Annubion aus Diospolis, ein Astrologe, und Athenodor, ein Athener und Anhänger der Epikuräischen Philosophie. Wie Appion, so ist auch Annubion eine historische Persönlichkeit, der ein bekannter Astrologe gewesen sein muß[1] und wahrscheinlich in der Zeit des Nero gelebt hat. Er hat als Astrologe sich besonders mit den Schemata des Horoskops

1 Vgl. Rieß, „Annubion“ in Pauli-Wissowas Realenzyklopädie; Heintze S. 109f.

beschäftigt. Von dem athenischen Epikuräer Athenodor wissen wir überhaupt nichts, ohne daß wir ihn deswegen als fingierte Person zu betrachten brauchen. In der dreitägigen Disputation zu Tyrus sind beide Personen nur stumme Zuhörer, aktiv greifen sie nirgends ein. Das hängt damit zusammen, daß nach der Disposition des jüdischen Disputationsbuches an erster Stelle über den Polytheismus und die Göttermythen, an zweiter Stelle über die Genesis, an dritter Stelle über die Vorsehung disputiert werden sollte. Der Hauptdebatter war der jüdische Renegat Clemens, der zunächst seine geistige Klinge mit Appion über den Götterglauben kreuzt. Er hätte nun auch die beiden andern Streitpunkte erledigen müssen, aber dies kommt wegen des plötzlichen Abbruches der ersten Disputation nicht zur Ausführung. Ohne Zweifel hätte Clemens bei der „Genesis“ den Astrologen Annubion, bei der „Vorsehung“ den Epikuräer Athenodor zum Gegner gehabt; nur so erklärt es sich, daß alle drei später stets miteinander genannt werden, wie auch Clemens, Nicetas und Aquila miteinander verbunden bleiben.

Wo aber sind diese beiden andern Hauptstücke verblieben, denn daß sie ganz unter den Tisch gefallen sein sollten, wird man kaum annehmen können. Nun haben wir gesehen, daß ein Astrologe mit dem Lebensschicksale des Faustus in Verbindung gebracht wird (H 14, 6f.), der gleich nach der Anagnorisis des Faustus auftaucht und dessen Name ebenfalls Annubion ist (H 14, 11)[1]. Dieser stimmt überein mit dem Annubion in Tyrus, denn es heißt: ἀστρολόγων ἄριστος, ἀνὴρ Αἰγύπτιος, nur wird er auch zu den Freunden des Faustus

1 Der Astrologe in der Anagnorismenquelle hat den Namen Annubion aus dem jüdischen Disputationsbuche erhalten. Da nun dieser mit gewissem Recht als Freund von Faustus bezeichnet werden kann, wird nun auch Appion als solcher, weil er in der Begleitung des Annubion auftritt, bezeichnet. So ist die Freundschaft des Appion mit Faustus eine Fiktion, abgeleitet aus dem Disputationsbuche, wo Clemens als Freund des Appion erscheint. Damals wußte er noch nichts von einer Freundschaft des Vaters mit Annubion. Da nun aber Faustus auch zum Vater des tyrischen Clemens aufrückt, ist er inzwischen der Freund von Appion und Annubion geworden. Der ursprüngliche Sachverhalt schimmert noch durch, wenn Annubion im Schlußakt bei der Familie verbleibt, Appion und Athenodor mit Simon Magus verschwinden.

gestellt (H 14, 11), während in Tyrus allein Appion als väterlicher Freund des Clemens erscheint. Diese Verschiebung ist durch die Verbindung des Annubion mit dem Clemensroman veranlaßt. Faustus wünscht sich diesen Freund behufs Debatte über die Genesis herbei, aber die Möglichkeit ist nicht gegeben, da nach der Angabe des Petrus[1] Annubion bei Simon Magus in Antiochia weilt. Clemens erklärt sich als Fachkundiger bereit, diese Debatte mit Annubion zu übernehmen (H 14, 12), aber zur Ausführung kommt es auch später nicht, als Annubion in Laodicea mit Appion auftaucht. Auch hier ist wieder die Rede von einer Disputation des Clemens mit Annubion (H 20, 11). die dann auf Antiochia verschoben wird (H 20, 21), ohne auch dort zur Ausführung zu kommen.

Wie ist diese sonderbare Tatsache zu deuten, daß es stets bei der Ankündigung einer Disputation des Clemens mit dem Astrologen Annubion verbleibt? Die Erklärung ist einfach die: Der Homilist fand in der Grundschrift eine Disputation größeren Umfanges über die Genesis vor, und zwar an der Stelle, wo wir sie in R lesen, d. h. im Zusammenhang mit der Anagnorisis des Faustus in Laodicea, aber er konnte sie dort für seine Redaktion nicht verwerten, weil er eine eingreifende Umgestaltung der Vorlage vorgenommen hatte. So stellt sich die Ankündigung der Disputation als ein Ersatz für die in der Grundschrift wirklich gehaltene heraus. Der Leser soll mit Spannung auf die zukünftige Debatte warten und wird in geschickter Weise noch auf den Schlußakt vertröstet, in der Voraussetzung, daß mit dem Schlusse das Interesse des Lesers von selbst erlischt. Freilich hat der Homilist die ursprüngliche Anlage nicht verdecken können. Denn nach dem Referat des Petrus über seine Begegnung mit dem Greise (H 14, 2—9) hat das Gespräch über die Genesis eine bedeutende Rolle gespielt. Und eng damit muß eine Disputation über die „Vorsehung“ bzw. über den „Zufall“ im Weltgeschehen in Verbindung gestanden haben. Denn ganz überraschend rechnet Petrus H 15, 3 in der ersten Zusammenkunft nach der Anagnorisis des Faustus diesen zu den Ungläubigen, welche

[1] Dieses Wissen läßt erkennen, daß der Homilist den Annubion in der Vorlage als anwesend in Antiochia vorfand, also das Schlußstück kannte, nicht erst seine Anwesenheit erdichtete.

1. nichtigen Göttern anhangen, 2. die Ansicht vertreten, daß alles der Genesis unterworfen sei und 3. dem „Zufall“ huldigen als Leugner der Vorsehung. Petrus kündigt auch sofort die These an, daß alles von der Vorsehung Gottes regiert werde, aber mit der Ankündigung ist auch die Sache erledigt. Nur in der Disputation zu Tyrus wird die Lehre Epikurs — denn gegen diesen ist die Debatte vom zufälligen Weltgeschehen gerichtet — ganz kurz H 6, 19. 24. 25 gestreift. Nun stimmt ja diese Disposition, wie sie hier gegeben ist, ganz genau mit der von Clemens in Tyrus für die Debatte niedergelegten Disputation überein (H 4, 12). Das kann kein Zufall sein; nur fragt es sich, wo die beiden Disputationen stattgefunden haben, ob in Tyrus oder in Laodicea, oder die eine dort, die andere hier. Gegen Tyrus spricht schon der Umstand, daß der Homilist nach H 15, 3 die Behandlung der drei von ihm angeführten Themen im Zusammenhang mit der Anagnorisis des Faustus vorgefunden haben muß, denn schwerlich hätte der Originalschriftsteller die Disposition noch einmal wiederholt, wenn er sie bereits an anderer Stelle vorher fixiert hatte. Dazu kommt — und das ist die Hauptsache —: die Appiondisputation mit Clemens in Tyrus sprengt, wie allgemein zugestanden, den äußeren Rahmen der Darstellung zwischen den Ereignissen in Caesarea und Tripolis.

Da H vollständig versagt, werden wir unsere Schritte zu R lenken und nach den vermißten Partien fahnden. Wir brauchen nicht lange zu suchen, denn in R stoßen wir tatsächlich in der Unterredung mit dem Greise auf jene beiden vermißten Disputationsmassen, über die „Genesis“ und über das „zufällige Weltgeschehen“, d. h. auf die Polemik gegen die Astrologen und gegen Epikur (R 8, 7—9, 32). Aber die Interkolutoren sind nicht Clemens gegen Appion, Annubion und Athenodorus, sondern Faustus gegen Clemens, Nicetas und Aquila. Die Vertreter des Hellenismus sind durch die Vertreter der christlichen Kirche ersetzt, aber in Wahrheit ist dies nicht einmal der Fall. Denn kurz vor der Disputation mit dem Greise stellt sich Nicetas als Philosoph vor, der außer anderem die Schule des Epikur besucht, seinen Bruder Aquila als Anhänger des Pyrrhon und Clemens als Schüler Platos und des Aristoteles. Die drei Brüder haben also gewissermaßen den

Philosophenmantel angezogen, und Nicetas macht sich anheischig, die Rolle des Faustus zu übernehmen, da sie alle mit den Definitionen der Philosophen vertraut sind (R 8, 7). Nicetas und Aquila führen ihre philosophische Bildung auf die liberale Erziehung durch ihre Pflegemutter Justa zurück, die sie nicht nur als Knaben in den griechischen und freien Wissenschaften habe erziehen lassen, sondern als Jünglinge ihnen Gelegenheit gegeben, sich den philosophischen Studien zu widmen, quo possimus religionis divinae dogmata philosophicis disputationibus adserentes confutare gentiles (R 7, 32). Eine entsprechende Parallele dazu finden wir H 13, 7, wo derselbe Nicetas seine Erziehung in der jüdischen Religion durch die Proselytin Justa betont, ὅπως πρὸς τὰ λοιπὰ ἔθνη διαλεγόμενοι ἐλέγχειν αὐτὰ περὶ πλάνης[1] δυνώμεθα, ἀλλὰ καὶ τὰ φιλοσόφων ἠκριβώσαμεν, ἐξαιρέτως δὲ τὰ ἀθεώτατα, λέγω δὲ τὰ Ἐπικούρου καὶ Πύρρωνος, ἵνα μᾶλλον ἀνασκευάζειν δυνώμεθα. Und immer wieder heben sie diese ihre graeca eruditio hervor (R 8, 5), wie auch Clemens seine Kenntnis der Astrologie betont, um auf der Höhe der Disputationskunst zu stehen (R 9, 18). Alles dies ist künstliche Mache des Verfassers der Grundschrift und dient m. E. nur der Abzweckung für die Disputationen mit Faustus.

Vergegenwärtigen wir uns nämlich die Situation, als der Verfasser der Grundschrift das jüdische Disputationsbuch vor sich hatte und damit umging, dieses für seinen Roman zu verwerten. Die drei Personen: Appion, Annubion und Athenodorus konnte er unmöglich in einen christlichen Roman aufnehmen, wenn es galt, sie als Redner auftreten zu lassen. Da er aber diese drei Personen brauchte, übertrug er ihre Rollen auf die drei Personen des Anagnorismenromans, als er den Stoff des Disputationsbuches ebenfalls in Gestalt von Disputationen verarbeiten wollte. So machte er sie kurzerhand zu Adepten der bekämpften Philosophenschulen, um ihnen das Disputieren zu ermöglichen. Eine gleiche Unmöglichkeit der restlosen Verarbeitung mußte sich aber auch bei dem Stoff herausstellen, denn im Original folgten die Themen in

---

1 Der Homilist hat m. E. das jüdische Disputationsbuch im Gedanken.

folgender Anordnung: Göttermythen, Genesis, Vorsehung bzw. zufälliges Weltgeschehen. In dem Roman stand die Genesis in dem Mittelpunkt der Erzählung; deshalb mußte bei der Unterredung mit dem vom Schicksal verfolgten Greise dieses Thema eingehend behandelt werden, um ihn zunächst von diesem Irrtum zu befreien. Im engsten Zusammenhange steht damit die Frage nach der Vorsehung in der Weltregierung. Damit waren die beiden letzten Punkte nach der Disposition des Disputierbuches erledigt, ohne daß es im übrigen größerer Umarbeitungen des Stoffes bedurfte. Wir dürfen wohl annehmen, daß wir das Original im großen und ganzen in primärer Gestalt mit der nötigen Verkürzung vor uns haben, soweit dies überhaupt zu beurteilen möglich ist, da ja das Original eine doppelte Redaktion erfahren hat, einmal vom Verfasser der Grundschrift, das andere Mal die Grundschrift vom Redaktor der Rekognitionen. Ursprünglich war der Stoff gleichmäßig auf die drei Personen Appion, Annubion und Athenodor verteilt, d. h. sie waren deutlich voneinander geschieden, indem nach der Quellenschrift Clemens bei der Vorsehung gegen Athenodor, bei dem astrologischen Fatalismus gegen Annubion kämpfte. In der Grundschrift war dagegen die große Disputationsmasse über den astrologischen Fatalismus und über die Vorsehung auf drei Personen und auf drei Tage verteilt. Dadurch war der Verfasser gezwungen, den Stoff auseinanderzureißen, um die Teilnahme aller drei Personen zu ermöglichen, und zwar hat er das Kapitel über die Vorsehung unter zwei Personen, nämlich Nicetas und Aquila, verteilt. Dies hat die wohl nicht beabsichtigte Folge gehabt, daß Aquila, der sich rühmt, ein Schüler Pyrrhons zu sein, mit der Aufgabe betraut ist, für die Vorsehung eine Lanze zu brechen. Und Faustus, der dem Ansturm seiner drei Gegner ausgesetzt ist und somit ein Sammelpunkt aller drei bekämpften Richtungen des Heidentums, der aber zunächst sich zum astrologischen Fatalisten und Leugner der Willensfreiheit bekennt, wird nachher zum Epikuräer gestempelt, obwohl doch der geschichtliche Epikur, der die Welt durch Zusammenhäufung von Atomen entstanden sein ließ, ein entschiedener Gegner der Fatumslehre und ein Verteidiger der Willensfreiheit war. Faustus bzw. der Verfasser ist sich schein-

bar der unglücklichen Situation bewußt, wenn er den Nicetas berichtigt, ihn nicht ausschließlich zu einem Epikuräer stempeln zu wollen, da er in einem Punkte von Epikur abweiche, nämlich in der Vertretung der Genesis-Lehre: sed ego amplius aliquid professus sum, quam sentit Epicurus, quia introduxi genesim eamque causam omnium gestorum hominibus posui (R 8, 7). Ja, dieser Widerspruch in sich selbst war nur zu natürlich, da Faustus noch die Rolle des Athenodor übernehmen mußte, dessen epikuräische Atomenlehre in R 8, 17—19 heftig bekämpft wird. Fassen wir ins Auge, daß das Problem über die „Weltentstehung" (c. 10—20) mit dem andern über die „Vorsehung" (c. 21—33) verknüpft ist, werden wir begreifen, daß Unstimmigkeiten in bezug auf die Debatter entstehen mußten. Denn der Verfasser bzw. Redaktor hat sich nicht darüber den Kopf zerbrochen, wen er mit der Aufgabe im einzelnen betrauen sollte; ihm kam es in erster Linie darauf an, den betreffenden Stoff unterzubringen; die Personen sind Nebensache. Leider hat Heintze diese Möglichkeit nicht in Betracht gezogen und hat Diskrepanzen zu statuieren geglaubt, wo keine vorhanden sind.

Wo aber befindet sich das dritte Stück, die Disputation über die Göttermythen? Von vorn herein ist anzunehmen, daß wir sie dort suchen müssen, wo auch die beiden andern Disputationen standen, zumal wenn alle drei ursprünglich ein Ganzes gebildet haben sollen. Bei H suchen wir an dieser Stelle vergebens, wohl aber stoßen wir in R 10, 15—51 auf die Behandlung des vermißten Themas. Ausdrücklich wird in cap. 13 eine Rede ans Volk de idololatria angekündigt. Die äußere Einkleidung ist genau dieselbe. Petri Kenntnis der griechischen Göttermythen wird von Clemens ebenso wenig hoch eingeschätzt wie von Nicetas seine Vertrautheit mit der griechischen Philosophie. Ferner sind wieder die Interkolutoren Clemens, Nicetas und Aquila zur Stelle, nur daß auch Petrus sich mehr activ beteiligt, während Faustus ganz stumm bleibt, obwohl doch diese Ausführungen über die Nichtigkeit der griechischen Göttermythen und dessen allegorische Deutungen in erster Linie auf ihn gemünzt sind, wie das einleitende Gespräch des Petrus mit den drei Brüdern (R 10, 1—4) und auch der Epilog des Petrus R 10, 43—51 deutlich zu erkennen gibt. In dieser Umrahmung

bildet diese Disputation über den Polytheismus unbedingt die natürliche Fortsetzung der beiden vorhergehenden philosophischen Disputationen. Letztere mußten vorhergehen, da sie, wie gesagt, die Anagnorisis des verstockten Greises herbeiführen; die erstere über den Polytheismus konnte naturgemäß erst erfolgen, nachdem die Überzeugungen des Greises erschüttert und die Bahn für seine definitive Bekehrung frei geworden war.

Niemand würde auch jemals die Originalität der Disputation anzweifelt haben, wenn sich nicht in den Büchern 4—6 der Homilien ein Parallelabschnitt gleichen Inhalts, aber in viel ausführlicherer Gestalt fände[1]. Dazu sind die Lokalitäten ganz verschieden: in H Tyrus, in R Laodicea. Dies fordert zur Deutung des gegenseitigen Verhältnisses von H und R heraus. Mannigfach sind die Urteile der Gelehrten ausgefallen. Uhlhorn S. 320ff. und Lehman S. 142ff., 154ff. ließen sich mehr von dem äußeren Umfange leiten und sahen in R eine kompilatorische und epimatorische Überarbeitung von H. Hilgenfeld S. 223f. trat im großen und ganzen für die Priorität von R ein, wenn er auch an vielen Stellen die ausführlichere und deshalb primäre Gestalt von H zugestehen muß[2]. Er führt diese eigentümliche Erscheinung auf die Benutzung einer gemeinsamen Quelle zurück und glaubt diese Quelle in den von Euseb. h. e. III, 38, 5 erwähnten διάλογοι Πέτρου καὶ Ἀππίωνος zu erblicken.

Waitz S. 251f. (vgl. S. 30f.) tritt dafür ein, daß der Dialog in H in wesentlich primärer Gestalt, dagegen in R in seiner ursprünglichen Stellung innerhalb des Clemensromans erhalten sei, da er in H den Kontext sprenge, letzteres ein Beweis, daß er in H an einer Stelle eingefügt sei, in der er in der Grundschrift nicht gestanden. Für den fremdartigen Charakter

---

1 Die Parallelen im einzelnen sind: H 5, 12; 6, 2 = R 10, 20 — H 5, 13. 14 = R 10, 22. 23 — H 5, 23; 6,21 = R 10, 24 — H 6, 3—10 = R 10, 17ff.; 10, 30—34.

2 Hilgenfeld hält das Sündenregister des Zeus H 4, 16 für einen Auszug aus dem weit vollständigeren Katalog R 10, 20—24, die Aufzählung der Unsittlichkeiten der Götter R 10, 22 transponiert in H 5, 13. 14. Aber es ist ihm nicht entgangen die vollständigere Aufzählung der Gräber der angeblichen Götter in H 5, 23 als in R 10, 23.24. Dasselbe sei zu konstatieren bei der Entwicklung der Theogonie des Hesiod H 6, 2 gegenüber R 10, 31 und bei der allegorischen Deutung der Götter H 6, 5—10 gegenüber R 10, 31—34.

des Dialoges in den Clementinen sprechen nach W. folgende Gründe: 1. Petrus trete dabei ganz in den Hintergrund, während er doch sonst in den Clementinen der Apologet des Christentums sei. 2. Auffällig sei die Einführung des Appion, denn abgesehen von H 4—6 trete er hier nur noch am Anfang von H 7 (H 7, 5. 9), und dann erst am Schluß der Erzählung H 20, 11 ff., in R dagegen nur R 10, 52 auf. Ein ähnliches gelte auch von seinen beiden Gefährten Annubion und Athenodorus, die ebenfalls außer H 4—6 nur noch am Schluß des Clemensromanes H 20, 11 ff. vgl. R 10, 52, außerdem H 7, 9; 14, 11 f. und 16, 1, d. h. nur noch vor der großen nachträglichen Einschaltung (H 16—20, 10) erwähnt würden. In der Grundschrift wären demnach auch sie wie Appion erst ganz am Ende aufgetreten. Wenn sie hier als Begleiter des Simon erscheinen, von denen sonst 30 anonym erwähnt werden, so frage es sich, warum sie nicht früher ein- oder ständig mit ihm zusammen angeführt würden. Gehörten sie andererseits wie Clemens und seine Brüder in die Anlage des Clemensromanes hinein, so würden sie darin nicht bloß zum Schluß wie ein deus ex machina erscheinen, sondern von vorn herein in die Handlung eingreifen. Da man sie zuerst bei dem Dialog des Clemens H 4 ff. finde, würden sie auch hier ihren Ursprung haben. W. schließt daraus, daß der Dialog nicht ein Werk des Verfassers des Clemensromanes, sondern eine von ihm aufgenommene und an den Schluß angehängte Quellenschrift sei. Als weiteren Beleg für diese Annahme führt W. das auffällige Abstechen des Dialoges seinem Inhalt wie seinem Charakter nach von den übrigen Partien des Clemensromanes an: a) die gelehrte und gründliche Auseinandersetzung mit der heidnischen Mythologie gibt sich durchaus als ein abgeschlossenes Ganzes, auf das weder vorher noch nachher Bezug genommen ist. b) Sehr eigenartig ist der Briefwechsel des Appion mit seiner Geliebten[1], der in den Dialog eingeschoben ist. c) Der rein philosophische Charakter verrät nirgends einen spezifisch christlichen noch weniger judenchristlichen Standpunkt. d) Die charakteristischen Lehranschauungen der Clementinen — nicht nur der K. II. — fehlen durchaus.

---

[1] Das ist nicht ganz korrekt, da es sich um die fiktive Geliebte des Clemens handelt.

e) Zitate aus dem A und NT. fehlen gänzlich, dagegen öfters Anführung heidnischer Schriftsteller[1]. f) Der Stil ist glatt und nicht ohne Eleganz. g) Wie sonst nirgends in H (und R) werden H 4, 11 ἄνδρες Ἕλληνες apostrophiert. h) Eine Unmenge von — besonders mythologischen — Eigennamen, die sonst in H fehlen. i) Dazu eine große Anzahl von Ausdrücken und Wendungen, die nur oder überwiegend hier vorkommen (vgl. die Zusammenstellung S. 253f.).

Das gegenseitige Verhältnis von H und R glaubt W. im Anschluß an Hilgenfeld dahin zu bestimmen, daß beiden eine gemeinsame Quellenschrift zugrunde liegt, die im allgemeinen bei H reichlicher und reiner fließe als in R, aber auch hier ursprünglicher zu Tage trete. Zu den primären Stücken rechnet er die Notiz über das Grab des Herkules (R 10, 24), ebenso die über die Metamorphose der Andromeda (R 10, 26) u. A. mehr. Und was das literarische Verhältnis dieser verarbeiteten Quellenschrift anbetrifft, so erinnert W., den Spuren Hilgenfelds folgend, an jene oben erwähnte Notiz des Euseb. h. e. III, 38, 5 über eine pseudoclementinische Schrift, die Dialoge des Petrus und Appion[2], aber er begreift in diesen im Gegensatz zu Hilgenfeld nicht die Gesamtausgabe der Pseudoclementinen, sondern nur einen Teil einer pseudoclementinischen Schrift, unter der wir keine andere als unsere Clementinen (H oder R) oder deren gemeinsame Grundschrift verstehen müssten. Freilich steigen ihm doch einige Bedenken auf, da Euseb. Dialoge des Petrus und Appion als Inhalt derselben nenne, und diese Notiz weder auf H passe, wo nur Dialoge des Clemens und Appion erwähnt seien, noch auf R, wo von solchen Dialogen überhaupt nicht die Rede. W. hilft sich mit der Hypothese, daß die von Euseb. erwähnte Grundschrift ursprünglich nicht Dialoge des Clemens und des Appion, sondern des Petrus und des Simon Magus

---

1 H 4, 24 ein Sprichwort; H 5, 18 ein delphisches Orakel; H 6, 3 (vgl. H 5, 22; 6, 23) Homers Ilias; H 6, 3 Hesiods Theogonie; H 5, 18 Chrysippus; H 6, 3. 5. 8 Orpheus; H 5, 23 (vgl. R 10, 30. 31) eine Anspielung auf Cicero de finibus (in Wahrheit natürlich auf dessen Quelle).

2 Die Zeugnisse des Hieronymus de vir. illustr. 15 und des Photius bibl. cod. 112 scheiden als selbständige Zeugen aus, da sie ausschließlich auf Euseb beruhen.

enthalten, und daß Euseb diese Dialoge besonders hervorgehoben habe, weil sie die letzten Bücher dieser Grundschrift bildeten.

Demgegenüber bemerkt Heintze S. 15f. mit Recht, daß, wenn nach allgemeiner Annahme die Disputationen in den Homilien in wesentlich primärer Gestalt erhalten wären, doch Clemens, nicht Petrus, der Angreifer, und Appion, nicht etwa Simon Magus, Verteidiger der allegorischen Mythendeutung gewesen sei. Solche intime Beziehungen könne man nicht ohne weiteres auf Simon und Petrus übertragen, ohne die ganzen „Dialoge" ihres Lebenssaftes zu berauben. Andererseits, wer sich mit Waitz zu der Formel der ausschließlich gemeinsamen Quelle bekenne, würde die Disputation des Clemens und Appion an die Stelle des Parallelabschnittes in R, im 10. Buche nach der Wiedererkennung des Faustus setzen, aber bei konsequentem Durchdenken würde sich die unmögliche Situation ergeben, daß derselbe Appion mit Clemens in Laodicea disputiert, dessen Ankunft von Antiochia nach Laodicea wenig später nach H sowohl wie R gemeldet wird. Wer mit Waitz Rekognitionen und Homilien unabhängig voneinander eine gemeinsame Quelle bearbeiten lasse, könne unmöglich hier am Schluß, wo beide Rezensionen fast Wort für Wort übereinstimmen und sich gerade aus der plötzlichen Ankunft des Appion die abschließende Tragikomödie entwickle, eine Disputation über den Götterglanben vorhergehen lassen, in der Appions Rolle condicio sine qua non wäre. Daher leugnet Heintze aus inneren und äußeren Gründen die Zugehörigkeit der Appiondisputationen zu der Grundschrift. Vor allem weist Heintze zum Beweise seiner Ansicht darauf hin, daß in der Grundschrift (H 14, 3; R 8, 2) sich der Greis bei der ersten Begegnung mit Petrus und den Brüdern als Atheist bekennt. In den Appiondisputationen verteidige Appion die Religion der Väter für den Vater des Clemens als eifrigen Anhänger des griechischen Polytheismus. Kann nun, so fragt Heintze, eine solche Disputation drei Tage lang stattfinden, nachdem Faustus mit ausdrücklichen Worten bekannt hat: Οὔτε γὰρ θεός ἐστιν? Dazu käme noch als etwas höchst Bezeichnendes, daß sogar im 10. Buche der Rekognitionen — nach dem atheistischen Glaubensbekenntnis — Faustus plötzlich ein Anhänger des griechischen Götterglaubens zu sein scheine. Denn Petrus

schlage den drei Brüdern für die Bekehrung des Vaters folgenden Weg vor: cum evigilaverit et sederimus, vos quasi aliquid discere volentes proponite ex his dumtaxat, quae illi expedit discere (R 10, 2). Darauf entwickle sich das Gespräch über die griechischen Mythen, seinem Zweck nach an dieser Stelle völlig sinnlos und verfehlt. Nach dem von Waitz formulierten Abhängigkeitsverhältnis müßte man also unbedingt annehmen, daß in der Grundschrift Faustus als Polytheist gelte. Daraus ergebe sich eine äußerst prekäre Situation, denn gerade in der Grundschrift habe Faustus bei seinem ersten Auftreten diesen Polytheismus längst über Bord geworfen, und der Versuch der Homilien, die Disputationen vorher einzuschmuggeln, sei gescheitert. Nach H. liegt daher kein Grund vor, dem rekonstruierten Clemensroman, der bis zur Wiedererkennung des Faustus in der Komposition keine Anstöße biete, solche schweren Diskrepanzen aufzuoktroyieren. Es wäre gewiß kein Zufall, daß der Homilist, der klügste von allen dreien, diese gefährlichen Disputationen an die Stelle setzte, wo weder Clemens, noch Appion, noch der Leser ahnen könne, daß Faustus dem Polytheismus längst Valet gesagt habe. Ohne Zweifel stamme die ganze Idee, mit dem Clemensroman die Appiondisputationen zu verbinden, von dem Homilisten.

Ja, von hier aus geht Heintze noch einen Schritt weiter und schiebt auch den Schluß des Romans (H 20, 11—23; R 10, 52—64) auf das Konto des Homilisten (S. 23ff.), und nicht genug damit, auch die gesamten Kapitel 5—64 des 10. Buches der Rekognitionen sollen ein späterer Zusatz sein, also nicht zu G gehören (S. 29ff.). Auf Grund seiner kritischen Ausführungen statuiert Heintze eine Quelle A[1], die die Bücher H 4—6 und R 10, 15—51 umfaßt hat, und stellt die These auf, daß dem Verfasser von H dieselbe Quelle zugänglich gewesen wäre, wie dem Verfasser von G. In dieser Quellenschrift habe ein Jüngling gegen die allegorische Mythendeutung, gegen die Genesis und gegen Epikurs Lehre vom „zufälligen Weltgeschehen“ disputiert. „Genesis“ und das „zufällige Weltgeschehen“ würden aber auch in G an drei Disputationstagen heftig bekämpft. Die sich gegen die Mythenverdrehung richtende

---

1 Vgl. den Stammbaum S. 42.

Disputation fehle in G, und zwar notwendigerweise, da sie aus dem Charakter der handelnden Personen nicht entwickelt werden könne. Die Sache verhalte sich also: Was wir in G vermissen, die Gegner jener gegen Epikur und die Astrologen gerichteten Disputationen, finden wir in H, die uns die Figuren des Athenodor und Annubion liefern; was wir dagegen in H vermissen: die versprochenen Disputationen gegen Epikur und die Astrologen, erkennen wir in G wieder.

Daraus zieht Heintze die Folgerung: G und H schöpfen aus derselben Quelle, in der der tyrische Clemens mit Appion, Annubion und Athenodor disputierte (S. 49).

Dem Einwand, wie es dem Homilisten, einem späteren Bearbeiter von G, gelungen sein könnte, dieselben Quellen wie seine Vorlage aufzustöbern, sucht Heintze mit dem astrologischen Interesse der damaligen Zeit zu begegnen, so daß ein kluger und hellhöriger Mann wie der Homilist leicht die Quelle ausfindig machen konnte. Und nach einer weiteren Vermutung war auch dem Verfasser von R jene Quelle zugänglich und ist sie von ihm in die Darstellung am Schluß von Buch 10 verarbeitet. Nach Heintze muß diese Quelle, d. h. das jüdische Disputationsbuch, in damaliger Zeit eine gewisse literarische Berühmtheit erlangt haben, um von drei verschiedenen Autoren ausfindig gemacht zu werden. Freilich ist er sich der ganzen Schwierigkeit bewußt, die in der Annahme liegt, daß G, H und R in gleicher Weise unabhängig voneinander dieselbe Quelle benutzt haben sollen. Er unterstreicht seine Hypothese mit der von Chapman aufgestellten These, daß G, H und R in einem Zeitraum von knapp fünfzig Jahren abgefaßt wären, und zwar von Autoren, die in dem räumlich beschränkten Syrien gelebt hätten (S. 51).

Wieder anders denkt sich Bousset (S. 430) die Lösung des Problems. Er hat zum ersten Male darauf aufmerksam gemacht, daß die drei großen Disputationsmassen in R 8—10 ihrem Inhalte nach der Charakteristik der drei Männer in H 4, 6 entsprechen. Appion habe es als Grammatiker mit der Lehre von den Göttern zu tun, wie er denn in H 4—6 als Verteidiger dieser Lehre auftrete, der Astrolog Annubion vertrete offenbar die bekämpfte Lehre von der Genesis (vgl. H 14, 11), Athenodor sei als Epikuräer charakterisiert, und

gegen die epikuräische Lehre vom Zufall richte sich wesentlich die Disputation de providentia. Bousset schließt daraus: „Im letzten Abschnitt von G standen ursprünglich drei Disputationen über die Providenz, die Genesislehre und die Götterlehre zwischen Petrus und seinen Schülern Clemens, Nicetas, Aquila einerseits, den heidnischen Philosophen Athenodorus, Annubion, Appion andererseits. Der Vater Faustus wird dabei die Rolle des Unparteiischen gespielt haben, wie er in der an Stelle unseres Stückes getretenen Disputation zwischen Simon und Petrus in H diese Rolle tatsächlich spielt. In R sind die heidnischen Philosophen bis auf den Schluß ganz ausgemerzt, in H hat das eine der drei Stücke (Clemens gegen Appion über die Götterlehre) seine ursprüngliche Fassung behalten und ist nur verstellt, während freilich die beiden andern bis auf geringe Spuren verschwunden sind. Nur der Vater Faustus hat hier seine ursprüngliche Rolle beibehalten, jedoch nicht mehr in den Disputationen mit den Weltweisen, sondern in der Disputation des Petrus und Simon (H 16—19, 24).“ Bousset[1] verlegt die Disputationen hinter die Anagnorismen, und zwar sollen nach der Wiedererkennung des Faustus und der hier vollzogenen Auseinandersetzung mit dem astrologischen Fatalismus die ganzen Disputationsmassen ganz äußerlich und mit starkem Kompositionsungeschick, eben auf Grund einer älteren Quelle, angehängt worden sein[2].

Wir sehen aus dieser Übersicht: so viel Köpfe, so viel Erklärungen! Es scheint angesichts dieser Differenzen eine Lösung des Problems aussichtslos zu sein, aber man soll nicht verzweifeln und den Ariadnefaden zu finden suchen, der uns aus dem Labyrinth mit Sicherheit hinausführen kann. Die Verwirrung ist durch den Homilisten verursacht, der nicht nur die ursprüngliche Ökonomie in dem Aufbau durcheinander gewirbelt, sondern auch die Sinne der Gelehrten umnebelt hat. In Wahrheit ist nämlich die Lösung des Problems viel ein-

---

1 Vgl. dazu seine gehaltvolle Anzeige des Werkes von Heintze in Theol. Litztg. 1915, Sp. 295f.

2 Dadurch sucht Bousset dem Einwande von Heintze S. 22 zu begegnen, wie Faustus vor der Anagnorisis den Redekämpfen des Annubion und Appion als Schiedsrichter beiwohnen könne, ohne von seinen besten Freunden wiedererkannt zu werden.

facher, als man vermuten möchte, und man wird am Ende überrascht sein, daß man diesen richtigen Weg bis jetzt nicht gefunden hat.

Einen großen Fortschritt in der Aufhellung der verwickelten Fragen in betreff der dritten verarbeiteten Quellenschrift bedeutet unbedingt der Nachweis einer jüdisch-apologetischen Schrift von fest umrissener Größe durch Heintze. Darnach sind zwei Disputationsmassen dieser Schrift, wie wir gesehen haben, als aus der Grundschrift stammend in R nachgewiesen; jede der beiden Disputationen zeigt ja auch noch ihre Herkunft aus jüdischer Feder in R 8, 53 und 9, 28. Dann ist doch die Annahme die nächstliegende, daß auch die dritte Disputationsmasse über die Göttermythen in R 10, 15—51 uns dieses Stück in der verarbeiteten Gestalt des Verfassers der Grundschrift überliefert. Daß Appion als Verteidiger der allegorischen Mythendeutung verschwunden ist, steht auf derselben Linie wie das Verschwinden der beiden andern heidnischen Gegner in den beiden andern Disputationsmassen. Sein Name mußte eben verschwinden, um in der Verarbeitung Platz zu machen für Faustus, denn dieser soll doch von der Nichtigkeit des Polytheismus bekehrt werden, nicht Appion. Wenn nun dieser Faustus in der Disputation über die Genesis sich als Atheisten bekannte (R 8, 2=H 14, 3), dagegen in der Erzählung des Clemensromans noch als Anhänger des Polytheismus, so trägt für diese Diskrepanz nicht Faustus die Schuld, sondern der Verfasser der Grundschrift, der den Faustus des Romans zum Sündenbock aller bekämpften Richtungen des Heidentums gemacht hat, so daß er seine Rolle wechseln muß. Als Vertreter des astrologischen Fatalismus mußte er die Existenz der Götter leugnen, da er durch sein Schicksal zum Atheismus bekehrt ist; die eigene Lebenserfahrung hat ihn zum Atheisten gemacht, wie er allen Einwendungen gegenüber stets betont: a propria conscientia prohibeor accommodare consensum ... et ab his quae rebus et operibus comperta sunt mihi, nunc verbis transferri non possum (R 9, 32) und gleich zu Anfang beim ersten Zusammentreffen sein Bekenntnis: neque deus est neque cultus hic aliquis est neque providentia in mundo, sed fortuitus casus et genesis agunt omnia, sicut ego ex meipso manifestissime comperi (R 8, 2), aber, indem Faustus die Worte hinzufügt:

in disciplina matheseos prae caeteris eruditus, verwandelt sich der durch die Lebenserfahrung zu den Anhängern der Genesislehre übergetretene Faustus unter der Hand zum gelehrten Fachvertreter der astrologischen Wissenschaften[1], d. h. aus dem Faustus des Romans wird der Annubion des jüdischen Disputationsbuches, der die Materie der astrologischen Wissenschaft mit ihrer genauen Kenntnis der Schemata für die Horoskopie und der astrologischen Geographie vollkommen beherrscht. Und dementsprechend ist auch sein Partner Clemens zum kundigen Professor der Astrologie aufgerückt[2], um den Faustus mit den eigenen Waffen widerlegen zu können, obwohl dieses Fach einem angeblichen Vertreter der platonischen und aristotelischen Philosophie nicht gerade nahe liegt. Und wiederum muß derselbe Clemens in der Disputation über die Mythen sich dem Petrus gegenüber als Spezialkenner der griechischen fabulae et blasphemiae deorum legitimieren — das entspricht dem Charakterbilde des römischen sowohl wie des tyrischen Clemens —, um als Renegat des Heidentums den siegreichen Kampf über Faustus unternehmen zu können. Denn die Verwertung bzw. Verarbeitung der Disputation in dem Clemensroman ist doch nur unter der Voraussetzung möglich, daß der eine Gegner — und das ist hier Faustus — noch innig mit dem Götterglauben des Heidentums verwachsen war. Dann aber muß der Name des Appion in der Person des Faustus untergehen, aber zugleich in ihm wieder erstehen, indem er als Freund des Faustus eingeführt wird. Die Diskrepanz liegt also nicht bei den Personen, sondern bei dem verarbeiteten heterogenen Stoff. Und wenn Heintze S. 22 vermeint daß solche Discrepanzen bei einem Originalschriftsteller, der immerhin seine Erzählung in Gedanken konzipiert, undenkbar seien, dagegen wohl begreiflich bei Bearbeitern, die den Stoff nie in dem Maße innerlich verarbeiten, so scheint er vergessen zu haben, daß der Verfasser der Grundschrift doch in erster Linie ein Kompilator war, als er im vorliegenden Falle den Anagnorismenroman mit der jüdischen Apologie verknüpfte.

1 Vgl. R 9, 2: quoniam ergo tu professus es gnarus esse positionis siderum et stellarum cursus.

2 Vgl. R 8, 57: te imbutum video in huiuscemodi disciplinis; ebenso R 9, 32.

Mußte aber bei dieser Verarbeitung der Name des Appion naturgemäß ausscheiden, so nicht minder manche Teile des Stoffes. Ich denke dabei vor allem an jene beiden Liebesbriefe H 9, 10—19 und 21—26, die ihre originale Conzeption deutlich an der Stirne tragen und mit dem Ganzen unlösbar verbunden sind. Ihr Verfasser erweist sich als ein mit der griechischen Rhetorik vertrauter Schriftsteller, der sich an antike Muster anlehnt[1]. Ein derartiges „Lob des Ehebruches" durfte unmöglich ein Mann wie der Verfasser propagieren, der die μοιχεία vom christlichen Standpunkt aus zu den Todsünden rechnete. Aber für seine Zwecke konnte er das in diesen Briefen niedergelegte Beweismaterial für die Schändlichkeiten der Götter nicht entbehren und hat es daher mit großer Wonne seinen Lesern vorgeführt, wenn wir R 10, 20. 22. 24 mit H 5, 12. 13. 23 vergleichen. Das ist ein sicheres Indizium, daß die beiden Briefe von ihm verarbeitet sind, und was noch interessanter, an manchen Stellen zeigt R gegenüber H eine originalere Überlieferung. Das ist wiederum ein Beweis dafür, daß R nicht aus H schöpft, sondern eine Quelle benutzt, die die jüdische Apologie noch im Original vor sich hatte. Das kann aber nur die Grundschrift gewesen sein. Und daß dies wirklich der Fall, lehren ja die oben S. 170ff. behandelten beiden Zitate des Origenes, der ja gerade die unmittelbar vor der Disputation über die Göttermythen stehenden Partien im 14. Buche der Clementinen las, nämlich R 10, 2 und R 10, 10—13. Origenes kann aber nur die Grundschrift gekannt haben. Dann aber hat Heintze nur teilweise das Richtige getroffen, wenn er die Annahme verwirft, die Appiondisputationen hätten in der Grundschrift irgendwo Platz gehabt, dagegen aber das Vorhandensein der Disputation über die Göttermythen in der Grundschrift leugnet, vielmehr die überaus kühne These aufstellt, der Redaktor von R hätte nicht aus der Grundschrift selbst, sondern aus der von dem Homilisten entdeckten Quelle der Grundschrift geschöpft. Die Disputationen an sich sind von dem Verfasser der Grundschrift verwertet, und zwar an der Stelle, wo sie R uns überliefert hat, aber sie haben den Charakter als Appiondisputationen

---

1 Vgl. Heinemann, Epistulae amatoriae, quomodo cohaereant cum elegiis Alexandrinis (Straßburger Dissertation XIV, 3) S. 49.

verloren, weil die Person des Appion keinen Platz in den Disputen der Clementinen finden konnte. Im Grunde waren die Verhandlungen über den Polytheismus mehr ein Lehrvortrag, d. h. ein λόγος προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, als eine lebendige Disputation mit Angriffen und Gegenangriffen. Das zeigt sich auch noch in R. Damit stehen wir vor der Frage: Was hat es denn mit den Appiondisputationen für eine Bewandtnis? Die Antwort kann nur lauten in Übereinstimmung mit Heintze: Grundschrift und Homilien schöpfen aus derselben Quelle, in der der tyrische Clemens mit Appion, Annubion und Athenodor disputierte, oder noch präziser: Die Bücher 4—6 in den Homilien sind ein Originalstück, und zwar das Anfangsstück aus dem umfangreichen jüdischen apologetischen Werke, während die beiden übrigen Partien nur in Rudimenten von dem Homilisten aufbehalten sind. Wir verdanken es aber R, daß diese drei Disputationsmassen in der Bearbeitung der Grundschrift an der richtigen Stelle uns zugänglich gemacht sind.

Dieser Fund der Originalschrift muß den Homilisten mit großer Entdeckerfreude erfüllt haben. Wir hören so oft, daß die Appiondisputationen beim Homilisten an unrechter Stelle stehen, aber bisher habe ich nicht bemerkt, daß Jemand über die Gründe dieser Umstellung reflektiert hat. Und doch muß der Homilist zwingende Gründe gehabt haben, die ihn zu den tiefgreifenden Veränderungen im Aufbau der Clementinen veranlaßt haben, da er sonst sich an den äußeren Rahmen der Vorlage gehalten hat. Nun, ich glaube, die Ursache liegt eben in der Entdeckung jener Originalschrift, die ihn Original und Verarbeitung kennen lernen ließ. Da erwachte in ihm der Gedanke, diesen Fund nunmehr auch praktisch auswirken lassen, aber gerade dieser Auswirkung mußten sich große Schwierigkeiten entgegentürmen. Denn an dem Platze, wo in der Grundschrift die philosophischen und mythologischen Disputationen standen, ließen sie sich in der Originalfassung absolut nicht unterbringen, auch dann nicht, wenn der Homilist sie auf einen geringeren Umfang reduzierte. An den Namen Appion, Annubion mußte jeder Versuch scheitern. So entschloß sich der Homilist zu einer radikalen Umstellung, indem er die mythologischen Disputationen an der Urstelle strich und sie von Laodicea nach Tyrus versetzte. Tyrus konnte er deshalb ohne Anstoß zum

Schauplatz des Zusammentreffens mit Appion erwählen, weil diese Stadt die erste große Station nach Caesarea war, vor allem aber deshalb, weil für Tyrus nur wenig Stoff aus der Simonerzählung vorlag. R 4, 1 gibt ja nur eine kurze Beschreibung der einzelnen Stationen der Reise zwischen Caesarea und Tripolis mit der stetigen Bemerkung, daß einige durch die Predigt des Petrus gewonnen wurden und die besonders Interessierten den Apostel bis nach Tripolis begleiten sollten. Doch scheint R an dieser Stelle eine Verkürzung vorgenommen zu haben, denn nach R 3, 73 hatten doch die Vorboten in einem Schreiben nach Caesarea von scelera Simonis berichtet, durch die er das Volk täusche, und von Schmähungen des Simon gegen Petrus[1]. Den Inhalt dieses Schreibens finden wir wörtlich wieder in der Mitteilung des Clemens an die Berenike bei der Ankunft in Tyrus (H 4, 2). Aus dem Munde der Berenike, die vom Homilisten behufs Herstellung der Verbindung zwischen Caesarea und Tyrus erfunden ist[2], erfahren sie jetzt näheres von den verschiedenen Wundertaten, die Simon in Tyrus das Ansehen eines Gottes eingetragen haben, darunter auch die Krankheitsübertragung auf seine Gegner bei Bewirtung mit einem Stieropferschmause (H 4, 4 vgl. H 6, 26)[3]. Dieses Gehörte übermitteln die drei Vorboten in einem Schreiben an Petrus[4]. Der Homilist wird eine derartige Erzählung in der Grundschrift vorgefunden und sie deshalb in der Einleitung zu den Appiondisputationen verbucht haben. Im übrigen hat der Homilist, wie wir gesehen haben, seine Vorlage gründlichst verändert, um seinem Fund mit der allgemeinen Erzählung zu verknüpfen. Da er nun den Simon Magus ebensowenig wie den Petrus hier gebrauchen kann, läßt er den Simon nach

---

1 Vgl. die Parallele in H 3, 58.

2 Anlaß dazu gab ihm der Bericht Marc. 7, 24f.; Matth. 15, 21f. über die dämonische Tochter.

3 Petrus kommt auch in seiner Rede an die Tyrer auf diese Geschichte zu sprechen (H 7, 2).

4 Die drei Brüder haben also die Rolle der 12 Vorboten übernommen, aber der Homilist scheint ganz vergessen zu haben, daß die drei Brüder bereits schriftlich alles an Petrus berichtet hatten, wenn Clemens bei Ankunft des Petrus in Tyrus alles das, was er von Berenike erfahren, kurz noch einmal berichtet und dann die Disputation mit Appion erwähnt (H 6, 26).

Sidon verschwinden und die drei Gegner in den Disputationen ohne Grund in Tyrus zurückbleiben, nur zu dem Zwecke, um eine Begegnung mit den drei Abgesandten des Petrus in Szene zu setzen. Dies konnte freilich nicht ohne schwere Anstöße in Rücksicht auf das ganz verschiedene Material durchgeführt werden. Technisch schwierig war vor allem die Verknüpfung des Simon Magus mit den drei Personen des Disputationsbuches, speziell in unserm Falle die Bekanntschaft des Simon mit Appion. Denn in den vorhergehenden Kapiteln war von diesen Personen in der Umgebung des Simon in Caesarea keine Rede; selbst nach dem Homilisten H 3, 58 ist Simon ohne jede Begleitung nach Tyrus entwichen. Und auch die Grundschrift gab ihm keine Stütze für irgend welche Begleiter, wie aus R erhellt, ganz zu schweigen von der Urquelle, dem jüdischen Originalwerke. So bleibt denn dem Homilisten nichts anders übrig, als diese Begleitung zu erdichten; er macht sie seinen Lesern plausibel, indem er Appion nebst Annubion und Athenodor kurzer Hand zu Schülern des Simon stempelt. Nun las der Homilist in der Erzählung des Clemens H 5, 2 von dem Judenhaß des Appion. Das gab ihm die erfinderische Idee, den Appion mit dem Samaritaner Simon Magus auf Grund des gemeinsamen Judenhasses in ein Freundschaftsverhältnis eintreten zu lassen. Das konnte er wiederum nur dann, wenn er den Gnostiker Simon Magus mit einem anonymen Vertreter der samaritanischen Häresie identifizierte, wie er dies Kunststück bereits H 2, 22 eingeleitet hatte. Aber auch so kommen wir hinter die Schliche des Schriftstellers, denn Vergangenheit und Gegenwart lassen sich nicht ungestraft vereinigen. Die Worte H 5, 2: καὶ αὐτὸν Σίμωνα νῦν οὐ διὰ φιλομάθειαν αὐτὸν εἰς φιλίαν προσέμενον, ἀλλὰ ἐπειδὴ Σαμαρέα αὐτὸν οἶδεν μισοϊουδαῖόν τε ὄντα καὶ κατὰ Ἰουδαίων προεληλυθότα, διὰ τοῦτο αὐτὸν προσοικειωσάμενον, ἵνα δύναιτο κατὰ Ἰουδαίων τι παρ᾽ αὐτοῦ μανθάνειν — Appion wollte also neues Material für seine Bücher gegen die Juden sammeln, als er seine Reise nach Palästina antrat — sind ein Einschub des Homilisten, wie aus den folgenden, jetzt ganz unsinnigen Worten ersichtlich ist: ταῦτα ἐγὼ προειδὼς περὶ τοῦ Ἀππίωνος. In dem Originale stand: ἐγὼ δὲ τὸν ἄνδρα οὐκ ἀγνοῶν πάνυ Ἰουδαίους δι᾽ ἀπεχθείας ἔχοντα ὡς καὶ πολλὰ βιβλία κατ᾽ αὐτῶν συγγεγραφέναι . . . ταῦτα ἐγὼ προειδὼς . . . ἀπεκρινάμην. Der

ursprüngliche Gedanke war der, daß Clemens, der seinen Übertritt zum Judentum vollzogen, sich scheut, dem Judenhasser Appion sich zu offenbaren und darum eine Liebeskrankheit fingiert. Und in gleicher Weise muß Appion schwindeln, wenn er bei der Begegnung den Clemens seinen Begleitern mit den Worten vorstellt: Οὗτός ἐστιν Κλήμης, περὶ οὗ ὑμῖν τῆς τε εὐγενείας καὶ τῆς ἐλευθεροπρεπείας πολὺν ἐποιούμην λόγον ... ὑπὸ βαρβάρου τινός, τὴν προσηγορίαν Πέτρου, τὰ Ἰουδαίων ποιεῖν καὶ λέγειν ἠπάτηται. Die gesperrten Worte sind wiederum sinnlos, da ja nach der eigenen Darstellung des Clemens H 3, 28 er von einem ἔμπορός τις ὀθόνας πιπράσκων in Rom für das Judentum gewonnen war. Die Person des Petrus ist ersichtlich eingeschmuggelt, denn es ist grotesk, ihn als Missionar des Judentums zu schildern. Der tyrische Clemens hat mit Petrus ebensowenig zu schaffen wie Appion mit Simon. Aber auch der tyrische Clemens ist ein ganz anderes Gebilde als der Clemens von Caesarea trotz der mannigfachen gegenseitigen Übereinstimmungen. Der Verfasser der Grundschrift hatte nämlich das äußere und innere Lebensbild seines Helden in der Einleitung seines Romans in sehr geschickter Weise nach dem Lebensbild des heidnischen Renegaten in dem jüdischen Disputationsbuche gestaltet und dadurch die beiden Figuren ausgeglichen. Jetzt stehen sie infolge der Manipulation des Homilisten wieder als unausgeglichene Gegensätze einander gegenüber. Er mutet seinen Lesern große Dosis von Unaufmerksamkeit oder Stumpfheit zu, um über die Anstöße ruhig hinwegzugleiten. So ist alles Mache des Homilisten und ist alles künstlich auf den alten Stamm aufgepfropft. In Nachahmung der drei Disputationstage über die philosophischen Fragen, wie sie in Laodicea nach der Grundschrift geführt, sind auch hier drei Vortragstage künstlich für Tyrus angesetzt.

Sind aber die Appiondisputationen von dem Homilisten nachträglich in den Kontext der Grundschrift eingeschoben, so liegt es in der Konsequenz dieser Feststellung, daß ebenfalls alle folgenden Notizen über Appion, Annubion und Athenodorus als Fremdkörper auszumerzen sind. Demgemäß ist zu streichen die Notiz über die Abreise des Appion, Annubion und Athenodorus nach Sidon (H 6, 26), ebenso ihre Flucht

zusammen mit Simon von Sidon nach Berytos (H 7, 5). In der Erzählung betreffs des Zusammentreffens mit Petrus H 7, 9 könnten Appion, Annubion und Athenodor ruhig fehlen, da sie stumme Statisten sind; sie werden zusammen mit Simon vom Volke mit Knüppeln aus der Stadt vertrieben (H 7, 11). In Byblos (H 7, 12) wird ihrer nicht mehr gedacht; Simon flieht ohne irgend welche Begleitung nach Tripolis und von dort direkt nach Antiochia (H 8, 3), wie auch R 4, 3 letzteres vermeldet. Nur im Gespräche des Faustus mit Petrus nach der Wiedererkennungsszene taucht — freilich vorher zunächst anonym (H 14, 6. 11) — ein ägyptischer Astrologe auf, der mit Annubion identifiziert wird (H 14, 11) und mit dem Clemens über die Genesis disputieren soll (H 14, 12). Auch diese Notiz stammt von dem Homilisten; sie soll, wie wir festgestellt haben, die Erinnerung wachhalten an eine unterdrückte Disputation über die Genesis in der Grundschrift. In R suchen wir vergebens nach diesen drei Namen — R ist hier primär —, dagegen tauchen alle drei Personen im Schlußstücke H 20, 11ff. = R 10, 52ff. in Laodicea auf. Hier wird die Frage akut, ob sie ebenfalls durch den Homilisten eingeschmuggelt sind. Daß dies nicht der Fall, habe ich bereits S. 88 bei der Untersuchung über den Schluß näher ausgeführt. Jedenfalls ist soviel klar, daß der Homilist mit bestimmter Absicht eine Verbindungslinie mit dem Anagnorismenroman bzw. mit dem Schluß herstellen will.

Bedeutet die Aufnahme der Appiondisputationen einen gewaltigen Stoffzuwachs für die verarbeitete Grundschrift — vier ganze Bücher füllen sie —, so suchte der Homilist dieses Plus auf der andern Seite durch ein Minus auszugleichen, indem die philosophischen Disputationen die Kosten tragen mußten, d. h. auf ein Minimum reduziert wurden. Aber die dadurch entstandene Lücke war zu groß, um nicht nach Ausfüllung gebieterisch zu verlangen. So fühlte sich der Homilist genötigt, aus der vorliegenden Stoffmasse, wollte er nicht aus Eigenem einen Beitrag liefern, Ersatz herbeizuschaffen. Der nächste Schritt war, wie ich oben (S. 112f.) nachgewiesen habe, die Ausarbeitung der kurzen Beschreibung der Ordination des Zacchaeus zum Bischof von Caesarea zu einer großangelegten Inszenierung mit fast wörtlicher Nachbildung der Bischofsweihe des Clemens durch Petrus in Rom. Aber dieser Zusatz konnte

doch in keiner Weise den Ausfall wettmachen; deshalb mußte der Homilist sich noch nach anderem Ersatz umschauen. Bei der Durchmusterung der Grundschrift fiel sein Auge auf die umfangreichen Disputationen des Petrus mit Simon in Caesarea, wo in dreitägiger Debatte über den ganzen Komplex der in den judenchristlichen Kerygmen vorgetragenen Abhandlungen ausgiebig verhandelt war (R 2, 23—3, 62).

Den Homilisten mußte dabei das Thema über die Monarchie Gottes anlocken, das am ersten noch an die Streitrede über den heidnischen Polytheismus erinnerte. So formuliert denn Petrus am Schluß des ersten Tages nach der Anagnorisis behufs Einführung des Faustus κατὰ τὴν ἡμετέραν θρησκείαν die nächste Tagesordnung: ὀφείλω τῇ τάξει τὸν λόγον ἐκθεῖναι ἀπ' αὐτοῦ ἀρχόμενος τοῦ θεοῦ καὶ δεικνὺς ὅτι αὐτὸν μόνον δεῖ λέγειν θεόν, ἑτέρους δὲ μήτε λέγειν μήτε νομίζειν, καὶ ὅτι ὁ παρὰ τοῦτο ποιῶν αἰωνίως ἔχει κολασθῆναι, ὡς εἰς αὐτὸν τὸν τῶν ὅλων δεσπότην ἀσεβήσας τὰ μέγιστα (H 15, 11), Kaum will nun Petrus am folgenden Tage den Vortrag beginnen, da kommt einer seiner Diener mit der Meldung, daß Simon zusammen mit Athenodor und einigen andern Gefährten am Abend vorher von Antiochia nach Laodicea gekommen und bereit wäre, öffentlich mit Petrus über die λόγοι ὑπὲρ μοναρχίας zu disputieren. Und schon erscheint Simon auf der Bildfläche und knüpft an die Tagesordnung an: Ἔμαθον ὡς ὑπέσχου ἐχθὲς τῷ Φαύστῳ εἰς τὴν σήμερον δεῖξαι, τῇ τάξει τὸν λόγον ποιούμενος· καὶ ἀπ' αὐτοῦ ἀρχόμενος τοῦ τῶν ὅλων δεσπότου, ὅτι αὐτὸν μόνον δεῖ λέγειν, ἄλλους δὲ μήτε λέγειν μήτε νομίζειν, ὅτι ὁ παρὰ τοῦτο ποιῶν αἰωνίως κολασθῆναι ἔχει (H 16, 1). Simon bekundet sein Erstaunen gegenüber Petrus, einen weisen und dazu alten Mann wie Faustus überreden zu wollen, aber er würde sein Vorhaben nicht durchsetzen, nachdem er, Simon, jetzt zugegen und die Lehren des Petrus als falsch nachweisen würde, da er nicht wie Faustus ein ἰδιώτης τῶν παρὰ Ἰουδαίων δημοσίᾳ πεπιστωμένων βίβλων wäre (H 16, 2). Und genau so wie bei den Disputationen in Caesarea (R 2, 36—38) wird hier H 16, 3 vorher über die rechte Art des Disputierens verhandelt[1]. Faustus erscheint als Schiedsrichter, wird aber

1 Das Disputieren soll ἐξ ἑλληνικῆς παιδείας stattfinden mit Aufstellung der These und Gegenthese, wie auch einleitend zu den

mit großem Mißtrauen von Simon betrachtet, da er ihn für voreingenommen hält, aber Faustus beruhigt ihn mit dem Hinweise auf ihre gemeinsame Götterverehrung: θεοὺς δὲ πολλοὺς εἶναι κἀγὼ λέγω, deshalb fährt er fort: καὶ κατὰ τοῦτο ἀγωνιᾶν περὶ ἐμοῦ οὐκ ὀφείλεις ἀλλὰ Πέτρος, ὅτι ἀκμὴν αὐτῷ τὰ ἐναντία φρονῶ, ὅσπερ μετὰ τὴν ὑμετέραν ζήτησιν ἐλπίζω φιλαλήθης ὢν κριτής, πρόληψιν ἀποδυσάμενος, τῷ ἐπικρατοῦντι συνθέσθαι λόγῳ (H 16, 4).

Jeder der beiden Kämpen wiederholt seine These, Petrus: κἀγὼ ἕνα θεὸν εἶναι λέγω, τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα, ἄλλον δὲ οὔτε λέγειν οὔτε νομίζειν ἔξεστιν — dagegen Simon: Ἐγὼ δὲ φημὶ τὰς πεπιστευμένας γραφὰς παρὰ Ἰουδαίοις πολλοὺς λέγειν θεοὺς καὶ μὴ χαλεπαίνειν ἐπὶ τούτῳ τὸν θεὸν τῷ αὐτὸν διὰ τῶν γραφῶν αὐτοῦ πολλοὺς θεοὺς . . . εἰρηκέναι (H 16, 5). So hat der Homilist mit einem gewissen Geschick die Disputation eingefädelt, aber trotzdem läßt sich die Vergewaltigung des Originaltextes nicht verkennen. Zunächst ist die Stellung des Themas an dieser Stelle so unpassend wie nur möglich, denn es soll doch der Heide Faustus vom Irrwahn des Götzendienstes befreit werden. Was aber hat damit der Streit zu schaffen über die heiligen Schriften der Juden, ob sie nach Simon mehrere Götter lehren oder nach Petrus für die Monarchie Gottes eintreten? Ein Heide mußte doch solchen inneren Gegensätzen ganz verständnislos gegenüberstehen. Ihm mußten seine Götter im Spiegel vorgehalten werden, um sich von ihnen schauernd abzuwenden. Dabei soll Faustus noch den μεσίτης spielen! Das Thema stammt nach R 3, 75 aus dem vierten Buche der judenchristlichen Kerygmen des Petrus und ist in R 2, 38—46 ausführlich behandelt. Der Homilist berührt selbst dieses Thema in den Verhandlungen des Petrus und Simon zu Caesarea H 3, 38, aber die weiteren Ausführungen unterschlägt er, um sie nach Laodicea transferieren zu können (H 16, 5—15)[1]. Redet dort

---

philosophischen Disputationen R 8, 4. 5. Interessant ist die Parallele R 8, 7: et senex: Ostende mihi prius, quomodo potes scire ea quae nondum loquutus sum mit H 16, 4: καὶ ὁ Σίμων Πῶς προείληφαι, οὐκ εἰδὼς ὃ φρονῶ;

1 Vgl. die Parallelen zwischen R 2, 38—46 und H 16, 5—15 bei Waitz S. 24f.

Simon mit lauter Stimme: Τί ψευδόμενος ἀπατᾶν θέλεις τὸν παρεστῶτά σοι ἰδιώτην ὄχλον, so H 16, 2: ἴσως γὰρ ἐμοῦ μὴ παρόντος ἠπατήθη ἂν ὁ σοφὸς γέρων ἰδιώτης ὤν. Nun ist bereits von allen Forschern festgestellt, daß diese Ausführungen ursprünglich auf H 3, 57 folgten. In H 3, 49 hatte Simon den Petrus aufgefordert: πῶς ὑμᾶς διακρίνειν τὰς γραφὰς ἐδίδαξεν (sc. Ἰησοῦς); und war Petrus c. 50 ff. dieser Aufforderung durch Aufzählung der verschiedenen Aussprüche Jesu nachgekommen. Der letzte Spruch Jesu ist Marc. 12, 29, wo es heißt: τοῖς δὲ ἠπατημένοις πολλοὺς θεοὺς ὑπονοεῖν (ὡς αἱ γραφαὶ λέγουσιν) ἔφη „ἄκουε Ἰσραήλ, κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν κύριος εἷς ἐστίν“ (H 3, 57). Mit dem πολλοὺς θεούς ist die These des Simon von H 3, 38 wieder angeschnitten über die Lehre der Vielgötterei in den heiligen Schriften der Juden, die zu dem λόγος περὶ θεοῦ führt. Dem will Simon ausweichen: ὁμῶς ὁ Σίμων συνιδὼν ὅτι Πέτρος αὐτὸν συνάγει ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι, ὡς Ἰησοῦς ἐδίδαξεν, εἰς τὸν περὶ θεοῦ λόγον ἐξέτασιν γενέσθαι οὐκ ἠθέλησεν, καίτοιγε μεταθεμένου τοῦ Πέτρου, ὡς αὐτὸς Σίμων ἠξίωσεν, πρὸς πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν γενέσθαι τὴν ἐξέτασιν. So verschwindet denn Simon ohne Aufsehen aus Caesarea, was doch unmöglich der wirklichen Darstellung in der Grundschrift entsprechen kann. Und der Homilist verrät selber die Unterschlagung ganzer Partien der Disputation, wenn er die Dauer der Disputationen auf 3 Tage angibt. Unwillkürlich fragt der aufmerksame Leser, welche Themen denn an den beiden andern Tagen verhandelt sind und ob überhaupt der Disputationsstoff des ersten Tages erledigt ist. Sind denn die beiden Helden der Clementinen nur deshalb zum Redekampfe nach Caesarea zusammengeführt, um nach dem kurzen Turnier H 3, 30—57 wieder für immer zu verschwinden? Das wäre doch höchst seltsam! Dem Verfasser der Grundschrift könnte der Vorwurf nicht erspart bleiben, seine Leser mit einem höchst dürftigen Mahle abgespeist zu haben. Aber der Homilist kündigt ja selbst an, daß die ἐξέτασις εἰς τὸν περὶ θεοῦ λόγον als nächste folgen sollte. Und nun taucht ja plötzlich der vor diesem Thema ausgerissene Simon in Laodicea just in dem Momente auf, als Petrus seinen Vortrag über die Monarchie Gottes halten will. Da sehen wir hinter die Kulissen des Homilisten, der für Laodicea das nachträgt, was wir hinter H 3, 57

in Caesarea vermissen[1], und so besitzen wir den größten Teil der Caesareadisputationen, d. h. umfangreiche Stücke der judenchristlichen Kerygmen des Petrus, in H 16—20, 10. Und wiederum charakteristisch für die Technik des Homilisten! Er läßt die Ankunft des Simon mit dem Epikuräer Athenodorus durch einen Diener verkündigen. Das ist der Grundschrift entnommen, wo nach R 3, 12 am zweiten Tage der Disputation zu Caesarea ein Anonymus meldet: Multitudo plurima exspectat in atrio, in quorum medio stat Simon. In Wahrheit kann Simon noch gar nicht von Antiochia angelangt sein, da die Flucht aus Antiochia mit Athenodor nach der eigenen Darstellung des Homilisten erst nach der Ankunft des Appion und Annubion in Laodicea stattgefunden hat (H 20, 13). Ohne jedes Bedenken transloziert der Homilist beide Personen schon in einen früheren Zeitpunkt, um die Disputation mit Simon zu ermöglichen.

Und nun der größte Gewaltstreich! H 17, 1 tritt wie ein deus ex machina Zacchaeus in Aktion mit der Meldung, daß Simon mit seinen Getreuen, ca. 30 an der Zahl, draussen disputiere[2]. Petrus läßt sich nicht stören, da er erst die Ansammlung einer größeren Menge abwarten und andererseits den Inhalt der Reden des Simon erfahren will, um sich auf die Disputation besser vorbereiten zu können. Infolge dessen entfernt sich Zacchaeus wieder, kehrt aber bald zurück und teilt das Gehörte

---

1 Vgl. die Analyse von Waitz S. 24ff. und 96ff.; Lehmann S. 326ff.; Uhlhorn S. 344ff.

2 Athenodor muß jetzt verschwinden, da er auch in der Vorlage nicht an der Seite des Simon auftrat. Statt dessen erscheinen 30 Begleiter, wie auch H 16, 1 von ἄλλοι τινὲς ἑταῖροι die Rede ist. Auch in Tyrus werden neben Appion, Annubion und Athenodor noch ἕτεροι ἄνδρες ὡς τριάκοντα (H 4, 7) angegeben. Das scheint beim Homilisten eine runde Zahl zu sein. Es handelt sich nicht um Begleiter im eigentlichen Sinne, sondern um Einwohner von Tyrus; es sind die ἄλλοι οἱ ἐκ παιδείας ἄνδρες, zu denen auch der Reiche gehört, welcher seinen unweit der Stadt gelegenen schattigen Garten für die Disputation zur Verfügung stellt (H 4, 10) und an die Clemens seinen λόγος προτρεπτικός richtet. Mit den 30 Begleitern Johannes' des Täufers oder besser des Dositheus, zu denen als Erster und Angesehendster Simon Magus gehört, hat unsere Zahl schwerlich etwas zu tun. Die 30 ἔξαρχοι ἄνδρες deuten dort symbolisch die 30 Tage des Monats an (H 2, 23; R 2, 8).

mit (H 17, 2—5). Ohne jede nähere Bezeichnung wird Zacchaeus eingeführt, als wäre er allen bekannt, und doch muß man erstaunt fragen, wie dieser Zacchaeus nach Laodicea unter die Begleiter des Petrus gekommen sein sollte, zumal da der Homilist seine Ordination zum Bischof von Caesarea ganz ausführlich geschildert hatte (H 3, 60 ff.). Darnach muß dieses Auftreten des Zacchaeus vor der Ordination liegen. Und in der Tat hören wir von einer Meldung des Zacchaeus H 3, 29: Ἤδη λοιπόν, ὦ Πέτρε, καιρὸς πρὸς τὸ ἐκβάντα διαλεχθῆναί σε. πολὺς γὰρ ἐπὶ τῆς αὐλῆς συναθροισθεὶς ἀναμένει σε ὄχλος, οὗ ἐν μέσῳ ὡς πολέμαρχος ὑπ' αὐτοῦ δορυφορούμενος ἕστηκε Σίμων[1] und ebenso in der Parallele R 2, 19: Zacchaeus qui paulo ante egressus fuerat, ingrediebatur dicens: Tempus est, ut procedas ad disputandum, Petre; turba enim multa in atrio domus congregata te opperitur, quorum in medio multis fultus asseclis consistit Simon[2]. Jetzt wissen wir, woher diese Einleitung bezogen ist und wo sie naturgemäß hätte stehen sollen. Hier im Buch 17 bildet sie einen Fremdkörper seltsamster Art, und man begreift nicht, wie ein seriöser Schriftsteller seinen Lesern eine derartige Unachtsamkeit zutrauen konnte. Und wiederum charakteristisch für die Technik des Homilisten! Er wählt zunächst die literarische Form eines Referates wie auch bei dem Gespräche des Petrus mit Faustus über die Genesis (H 14, 2 f.), um den Disputationsstoff in abbrevierter Gestalt vortragen zu können, und läßt daran die Stücke aus den judenchristlichen Kerygmen folgen. Nun war der Disputationsstoff in Caesarea auf drei Tage verteilt. Diesem Verteilungsplane wollte auch der Homilist Rechnung tragen, aber in Wahrheit sind daraus vier bzw. fünf Tage geworden, da ja noch die ursprünglichen Disputationstage in Laodicea über die philosophischen und mythologischen Themen hinzukamen. Der erste Tag beginnt mit H 16, 1, der zweite mit H 17, 1, der dritte mit H 18, 1, der vierte mit H 19, 1; als fünfter Tag schließt sich das

---

1 Vorher (H 2, 35) hatte Zacchaeus den Aufschub der Disputation im Auftrage des Simon gemeldet und die Antwort des Petrus diesem überbracht.

2 Vgl. auch H 17, 6: Πέτρε, ὁ Σίμων τοῖς ὄχλοις ἔξω ἑστὼς καὶ διαλεγόμενος ταράσσειν μοι δοκεῖ τοὺς πλείονας. διὸ ἐξαυτῆς ἔξιθι, ἀληθείας δυνάμει τοὺς αὐτοῦ ψευδεῖς ἐκλύων λόγους.

Privatgespräch des Petrus mit seinen Begleitern von Caesarea (H 2, 1=R 2, 1) über den Teufel an (H 20, 1—10). Dazu kommt zu Anfang der Tag der Unterredung mit Faustus nach der Anagnorisis (H 15). Unter den Begleitern werden Sophonias, Michaias, Lazarus und Ioseph namentlich aufgeführt. Ohne Zweifel ist diese Rednergarnitur vom Homilisten geschaffen — R weiß davon nichts —, ein Indizium, daß er ihre Namen unter den von Caesarea ausgesandten πρόοδοι des Petrus (s. R 3, 68) vorgefunden hatte. Dort waren sie zugunsten der drei Brüder unterdrückt, jetzt will er diese Unterlassungssünde wieder gut machen. R zählt folgende Tage: vor der Anagnorisis erstes Gespräch mit dem Greise am Strande R 8, 1 ff., zweites Gespräch R 8, 37 ff., drittes Gespräch R 9, 1 ff. — nach der Anagnorisis ein Tagesgespräch mit den Söhnen und Faustus (R 10, 1 ff.). Also schon aus der Erhöhung der Tage kann man das Plus konstatieren, das durch die Überführung der Caesarea-Disputationen nach Laodicea entstanden ist. Der Homilist will das Ganze von H 16—20, 24 als Einheit betrachtet wissen, denn am Schluß tritt Faustus, den wir ja zu Anfang als Schiedsrichter kennen gelernt, der aber bis dato eine stumme Figur gebildet hatte, plötzlich wieder in den Vordergrund. Faustus, anknüpfend an seine Worte zu Beginn der Disputation (H 16, 4), erkennt dem Petrus die Siegespalme im Wettstreit zu. Er selbst ist überzeugt, daß Simon, der sich eine Erholung von drei Tagen erbeten, sich nicht wieder zum Redekampfe stellen würde, vielmehr dies nur aus Scham über seine Niederlage vorgeschützt habe (H 19, 24). So schließt denn diese Episode zu Laodicea mit den Worten: ὁ δὲ Σίμων ταῦτα ἀκούσας ὑπὸ ὀργῆς τοὺς ὀδόντας βρύξας, σιωπῶν ἐπορεύθη (H 19, 25). Wohin aber Simon abgereist, verrät der Homilist nicht; er wußte auch wohl selber nicht, wie er aus der Klemme herauskommen sollte, in die er durch seine Manipulationen geraten war. Allgemein wird der Homilist gegenüber dem Redaktor von R als schriftstellerisches Talent gerühmt, und es ist nicht zu bezweifeln, daß er den Ehrgeiz hatte, über den Beruf eines Redaktors hinaus Selbständiges zu leisten und das Material nach seinem Geschmacke temperamentvoll zu formen, aber was er sich bei dieser Arbeit an subjektiven Einfällen und Willkürlichkeiten in den Kompositionsfragen geleistet hat, übersteigt doch alles

Maß des Erlaubten. Er hat es fertig gebracht, die ursprüngliche Ökonomie vollständig zu verwirren und unter souveräner Verachtung seiner Leser alles auf den Kopf zu stellen. Vom Standpunkt der Komposition beurteilt, ist der Homilist ein arger Stümper, der die einzelnen Stücke ganz unvermittelt neben einander gestellt hat, die jeder organischen Verbindung mit dem Ganzen spotten. Das muß auch der Redaktor von R gefühlt haben, als er an seine Bearbeitung der Clementinen ging.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich nämlich eine Vermutung nicht unterdrücken, die mit der Frage im engsten Zusammenhange steht, ob H und R ganz unabhängig voneinander die Grundschrift bearbeitet haben, wie es Waitz zur Grundlage seiner Rekonstruktion von G gemacht hat, indem er den Grundsatz zum Prinzip seiner Analyse erhob, bei gemeinsamen Zügen der beiden gegenseitig unabhängigen Redaktionen eine Grundschrift zu postulieren, in der sich jene gemeinsamen Züge zu einer Einheit zusammenschließen, oder ob mit Heintze dies nicht der Fall, vielmehr, wenn auch im allgemeinen die Richtigkeit der These von Waitz nicht bestritten wird, der Redaktor von R nicht nur H gekannt, sondern auch von ihm beeinflußt wäre.

Nach dem common sense geht die Redaktion von H zeitlich der von R voraus. Dann kommt der Verdacht auf, daß eine solche zweite Bearbeitung der Grundschrift schwerlich ganz unabhängig von einander stattgefunden haben kann. Dieser Verdacht wird um so wahrscheinlicher, als nach übereinstimmendem Urteil beide Autoren im Morgenland lebten und höchstwahrscheinlich der nachnizänischen Zeit angehörten. Was konnte zwei Autoren, die gegenseitig sich nicht kannten, dazu bewegen, einen Roman einer doppelten Bearbeitung zu unterziehen? Hatte eine solche Bearbeitung einen besonderen Reiz? Die doppelte Redaktion gehört doch auch nicht zu dem Alltäglichen in der altchristlichen Literatur. Vielleicht wollte man die theologische Lehrmeinung unter fremder Maske einschmuggeln, aber beide Redaktoren vertreten die Theologie des Arianismus. So bleibt für mich nur die eine Erklärung für die zweifache Redaktion übrig, daß nämlich der spätere Redaktor, d. h. der von R, die Bearbeitung von H aus gewissen Gründen für nicht genügend erachtete und deshalb zur Neubearbeitung schritt. Der für ihn maßgebende Grund lag m. E. darin, daß bei Gegen-

überstellung von Original und Redaktion sich große in die Augen springende Differenzen ergaben. Nur zu oft war das Original stark verkürzt und dadurch der ursprüngliche Zusammenhang zerrissen, wie wir es besonders bei der Bearbeitung der Kerygmen des Petrus in den ersten Büchern konstatieren können, oder aber ganze Stoffmassen waren versetzt und standen unvermittelt neben einander oder waren mehr oder weniger unterdrückt, wie es vor allem bei den philosophischen und mythologischen Disputationen der Fall war. Angesichts derartiger grober Mängel faßte der Redaktor von R den Plan einer Neubearbeitung der Grundschrift. Er hat sie in konservativem Sinne durchzuführen gesucht, aber mit Berücksichtigung seines Vorgängers, d. h. in der Weise, daß er die Redaktion von H vor sich liegen hatte oder von Zeit zu Zeit verglich und nun an der Hand der Grundschrift den Schaden reparierte. Die Redaktion von R ist eine Mosaikarbeit aus G und H, d. h.: ist ein Stück von H stark abgekürzt wiedergegeben, wird R möglichst den vollen Umfang herstellen und vice versa. Nur so kann ich mir erklären, warum selbst in den verkürzten Partien von R Stellen vorkommen, die nicht in H auffindbar, aber unzweifelhaft aus G geflossen sind[1]. Daß aber auch R sich Freiheiten gegenüber G erlaubt hat, wird man von vorn herein annehmen dürfen, sonst wäre er kein wirklicher Redaktor gewesen, aber dies muß m. E. zum gesicherten Ausgangspunkt bei den Untersuchungen der Clementinen erhoben werden, daß der Redaktor von R den Aufriß der Grundschrift im großen und ganzen beibehalten hat. Die frühere Forschung, welche in H gegenüber R die primäre Gestalt erblickte, ist in die Irre gegangen und hat durch diese Überschätzung von H sich den Weg zur richtigen Erfassung der vorliegenden Probleme verbaut. Die Problemstellung kann nicht die sein, aus der vergleichenden Analyse von H und R den Text der Grundschrift zu eruieren — so reizvoll es auch auf den ersten Blick erscheint und so dringend notwendig es für die Rekonstruktion des ganzen Werkes ist —, sondern Hand in Hand mit dieser Analyse müssen wir unsere Schritte in die literarische Werkstätte der beiden Redaktoren

1 Daß dem Redaktor von R unsere Homilien vorgelegen haben, bestätigt ja das eigentümliche Verhältnis des Schlusses R 10, 52ff. zu H 20, 11ff., wie ich oben S. 87f. nachgewiesen habe.

lenken, um den Intentionen des einzelnen Schriftstellers mit heißem Bemühen nachzugehen. Erst dann werden wir ein lebendiges Bild von dem Ringen des Individuums mit dem überlieferten Material gewinnen. Und dann werden wir mit gewissem Erstaunen bemerken, daß wir den Schriftsteller nicht mit Tendenzen belasten dürfen, wie es die Tübinger Schule getrieben, sondern daß die Redaktoren ganz harmlose Menschen gewesen sind, deren vornehmste Sorge die Gruppierung des Stoffes war. Man kann dem Verfasser der Grundschrift nicht die hohe Anerkennung streitig machen, aus den von ihm verarbeiteten ganz heterogenen Quellenschriften ein wirklich einheitliches Ganze geschaffen zu haben. Es war unbedingt eine bedeutende Leistung, die deshalb auch sein Werk nicht hat spurlos von der Bildfläche verschwinden lassen. Um so schmerzvoller empfinden wir den Verlust des Originales. Würden wir nur H in der Überlieferung besitzen, würden wir uns nie ein wahres Bild von dem Inhalt und der Struktur des Werkes machen können. Deshalb sind wir dem Redaktor von R zu besonderem Danke verpflichtet, daß er sich der mühevollen Redaktionsarbeit noch einmal unterzogen und in taktvoller Weise den Grundstock des Originals für die Nachwelt gerettet hat.

VII. Die Quellenschriften und ihre Datierungen.

Zeit- und Ortsbestimmung der Clementinen.

Nach unsern Darlegungen kann über die Komposition und über die verarbeiteten Quellenschriften kein Zweifel mehr herrschen. Legen wir für die Komposition die Grundschrift R zugrunde, so ergibt sich in rohen Umrissen folgendes Schema:

A. Procemium.

a) Der Brief des Petrus an Iacobus nebst Contestatio.
b) Der Brief des Clemens an Iacobus[1].

B. Einleitung.

a) Jugendereignisse im Leben des Clemens. R 1, 1—11.
b) Zusammentreffen des Clemens mit Petrus in Caesarea und seine Belehrung über den „wahren Propheten". R 1, 12—19.
c) Unterweisung in der Lehre der Kerygmen. R 1, 20—71.

C. Der Clemensroman.

I. Erstes Hauptstück des Romans in Caesarea.

a) Schilderung des Simon Magus vor der Disputation. R 2, 1—18.
b) Disputationen zwischen Petrus und Simon Magus. R 2, 19—3, 62.
c) Ordination des Zacchaeus und Abschluß der Tätigkeit in Caesarea. R 3, 63—74.

---

1 In der jetzt vorliegenden Gestalt von R fehlt a und b, bzw. b ist absichtlich von Rufin in der Ausgabe fortgelassen.

II. Zwischenstück.

a) Reise des Petrus von Caesarea nach verschiedenen Städten Phoenikiens. R 4, 1.

b) Reden des Petrus an die Heiden in Tripolis. R 4,2—6,15.

III. Zweites Hauptstück.

a) Die Wiedererkennungen der Mattidia und der Söhne. Taufe der Mattidia in Laodicea und Rede des Petrus über „Menschenliebe" und „Keuschheit". R 7, 1—38.

b) Disputation mit dem Greise über Astrologie, Vorsehung und zufälliges Weltgeschehen. R 8, 1—9, 32.

c) Wiedererkennen des Faustus. R 9, 33—38.

d) Gespräch nach der Anagnorisis über das Übel bzw. den Teufel und über die heidnische Mythologie. R 10, 1—51.

D. Schluß des Clemensromans.
R 10, 52—72.

Dieser straffen Disposition entspricht auch die sorgsam durchgeführte Verarbeitung der benutzten Quellenschriften. Zwei Hauptschriften treten uns entgegen, und zwar im ersten Hauptteil die Kerygmen des Petrus, die noch in den Reden zu Tripolis einen Nachhall finden. Im Hintergrunde steht ein Simon-Petrus Roman, d. h. die Πράξεις Πέτρου, für die Schilderung der beiden Haupthelden Simon Magus und Simon Petrus. In dem zweiten Hauptteile ist verarbeitet ein apologetisches Werk mit mythologischen und philosophischen Disputationen. Im Hintergrunde steht eine Anagnorismennovelle. Die beiden Romane bilden also den äußeren Rahmen für die beiden Hauptschriften; sie liefern vor allem das Personal für die Disputationen. Die Anagnorismennovelle ragt aber bereits in die Einleitung hinein, da sie das Personal in der Gestalt des Nicetas und Aquila[1] stellt. Mit diesen zwei Hauptschriften und zwei Nebenschriften ist tatsächlich das benutzte Material im großen und ganzen erschöpft.

---

1 Die Gestalt des Clemens muß der Novelle abgesprochen werden, da sie ihre Färbung von dem ursprünglichen Disputator der jüdischen Apologie empfangen hat.

Bei näherer Betrachtung ergibt sich nun die höchst merkwürdige Tatsache, daß der Verfasser der Clementinen altkirchliche Schriften im eigentlichen Sinne nicht zu seinen Quellen herangezogen hat. Denn die Kerygmen des Petrus sind judenchristlichen Ursprungs, das Disputationsbuch stammt aus jüdischer Feder und bei der Anagnorismennovelle ist der heidnische Ursprung unverkennbar[1]. Es bleiben nur die „Taten des Petrus" übrig, die als christlicher Apostelroman anzusprechen sind, die aber, wie wir gesehen haben, auf den theologischen Charakter der Clementinen ohne jeden Einfluß gewesen sind, sondern nur für den äußeren Aufbau in Betracht kommen[2]. Diese ungewöhnliche Haltung regt unbedingt zum Nachdenken an. Man könnte verschiedene Gründe dafür anführen. Eine große Auswahl von altkirchlichen Schriften scheint dem Verfasser der Grundschrift nicht zur Verfügung gestanden zu haben. Dies ließe auf ein Entstehungsland fern von dem großen Weltverkehr schließen. Auch kann das Standard work der Apologetik des Christentums aus der Feder des Origenes, das ca. 246 verfaßte Werk contra Celsum, noch nicht in dem Bereich der altkirchlichen Literatur gewesen sein; sonst wäre die Verwertung einer jüdischen Apologie wohl kaum erklärlich. Ferner könnte man an eine bestimmte Absicht des Verfassers denken, seinen Lesern mit Schriften zu imponieren, die ihnen nicht leichter Hand zugänglich waren, um auf diese Weise einer sofortigen Entlarvung als Kompilator zu entgehen. Aber alles dies wird m. E. nicht zur Erklärung ausreichen. Der wahre Grund muß m. E. darin liegen, daß der Verfasser, sei es infolge seiner Vergangenheit, sei es durch seine Umgebung nahe Beziehungen zum Judentum und Judenchristentum hatte, die seine christliche Gedankenwelt stark beeinflußten. Die dort kursierende Literatur hat er sich zu eigen gemacht.

Aber kann man unter diesen Umständen den Verfasser der Grundschrift zu den altkirchlichen Schriftstellern im eigentlichen Sinne rechnen? An ihren „Quellen" wird man sie erkennen; dann werden auch die „Früchte" deutlich werden.

1 Über die Beziehungen der Novelle zum griechischen Roman vgl. Heintze S. 130ff.

2 Hätten die Gelehrten recht, welche die alten Petrusakten zu den gnostischen Schriften rechnen, würde unser Verfasser überhaupt keine altkirchliche Schrift benutzt haben.

Die beiden Hauptquellen waren, wie festgestellt, eine judenchristliche und eine jüdische Schrift. Wir atmen also die Luft des Judenchristentums und des Judentums ein. Wo bleibt da viel Raum für das kirchliche Christentum? Das Christliche tritt uns nur in den Partien entgegen, die bei der Verarbeitung Zwischenglieder in selbständiger Fassung bilden. Angesichts dieser Tatsache und angesichts der beiden Quellenschriften fällt es jetzt wie Schuppen von den Augen, wenn wir trotz des großen Umfanges des Werkes von dem genuinen Christentum heidenchristlicher Prägung so wenig hören und so wenig merken. Nur ein einziges Mal R 4, 20 in der Rede des Petrus zu Tripolis lesen wir den Namen „Christiani homines“, vor denen die Pythonen Reißaus nehmen, während in H diese Bezeichnung überhaupt nicht vorkommt[1]. Dagegen wird ohne Unterbrechung der Juden gedacht. Nach H 1, 6 ist das Gerücht verbreitet, ein Jude verkündige den Juden das Evangelium von der βασιλεία τοῦ ἀϊδίου θεοῦ, ἧς ἀπολαύειν λέγει, ἐάν τις αὐτῶν προκατορθώσῃ τὴν πολιτείαν (vgl. R 1, 6). Besonders wird betont, daß der „Sohn Gottes“ in Judaea erschienen ist (H 1, 7; R 1, 7), und daß der Herold dieser Verkündigung in der Welt ein Hebräer ist (H 1, 9; R 1, 7). Charakteristisch ist, daß in der Instruktionsrede des Petrus zu Tripolis stets der solenne Name „Hebräer“ gebraucht wird[2] (R 4, 5; H 8, 5f.). Die Verkündigung des Evangeliums freilich ist im heidenchristlichen Sinne an alle Menschen gerichtet (H 12, 7; R 7, 7 ad salutem totius mundi), die Jesus hören wollen, mit der Aussicht auf ewiges Leben, dessen Erhalt geknüpft ist an die Erfüllung des väterlichen Willens. Erforderlich ist der Glaube an den einen Gott, Schöpfer Himmels und der Erden, der ewige, himmlische Güter verheißt als Lohn denen, die umkehren und nach seinen Geboten leben (H 1, 7;

---

1 In der Parallele H 9, 16 heißt es: ὑφ᾽ ἡμῶν ὡς δαίμονας ὁρκιζόμενοι φυγαδεύονται. Erscheint R hier nicht als ursprünglich, würde der Name „Christen“ ganz aus den Clementinen verschwinden.

2 In dem vom Verfasser der Grundschrift stammenden Clemensbriefe wird die judenchristliche Kirche die ἁγία Ἑβραίων ἐκκλησία genannt (Epist. Clem. inscr.; vgl. H 11, 35). Und ohne jede Scheu wird von dem Ritus der Danksagung als κατὰ τὴν Ἑβραίων συνήθη πίστιν gesprochen (H 10, 26 = R 5, 36).

R 1, 7). Als Verkündiger dieser ewigen Wahrheit und als einziger Abgesandter Gottes gilt der „wahre Prophet", der seinen Namen den petrinischen Kerygmen verdankt, aber auch in die nichtjudenchristlichen Partien übernommen ist. Hervorgehoben werden seine Wundertaten zum Heile der Menschen (R 1, 6; 3, 60[1]; 8, 6; 9, 29; H 1, 6. 15; 2, 34; 16, 15), aber von seinem Leiden und Sterben zur Erlösung der Menschheit hören wir aus dem Munde seines Jüngers wenig oder garnichts[2]. Jesus trägt, wie gesagt, bis zum Schluß die Züge des „wahren Propheten". Daher ist es nicht verwunderlich, wenn Petrus an Faustus eine Rede über den „wahren Propheten" hält, die sich in nichts von der an Clemens zu Anfang der Clementinen unterscheidet (R 8, 58f.). Im Grunde sind Christentum und Judentum eine identische Größe, da der „wahre Prophet" sowohl in Moses wie in Christus erschienen ist. Moses ist der Antitypus von Christus (R 5, 10). Wie jener nach judenchristlicher Lehre seine 70 Gesetzeslehrer auserwählt hat (Numeri 11, 25; vgl. Ep. Petri 1. 2. 3; H 2, 38; 3, 47), so dieser neben den 12 Aposteln 72 Jünger (R 1, 40)[3]. Wie Moses Wunder und Zeichen in Ägypten vollbracht hat, so auch Jesus in Judaea (R 1, 41. 57. 58). Wie jener ist er ein Prophet, wie jener ein Gesetzgeber[4]. So ist das Christentum nur ein von den Schlacken

---

1 Es sind nach judenchristlicher Formulierung die dextera signa im Gegensatz zu den linken, die der malignus bzw. Simon Magus vollbringt (vgl. H 7, 3).

2 Nur H 3, 19 ἰδίου αἵματος ἠμέλει, dabei wird er gerühmt als Vater zu den Kindern, der sein Mitleid bis über die Heiden erstreckt, und als das μέγιστον seine Menschenliebe: λίαν ἐλύπει ὅτι ὑπὲρ ὧν ὡς τέκνων τὴν μάχην ἐποιεῖτο, ὑπ᾽ αὐτῶν ἀγνοίας αἰτίᾳ ἐπολεμεῖτο. καὶ ὅμως ἠγάπα καὶ τοὺς μισοῦντας καὶ ἔκλαιε τοὺς ἀπειθοῦντας καὶ εὐλόγει τοὺς λοιδοροῦντας, ηὔχετο ὑπὲρ ἐχθραινόντων. καὶ οὐ μόνον ταῦτα ἐποίει ὡς πατήρ, ἀλλὰ καὶ τοῖς αὐτοῦ μαθηταῖς ὡς πρὸς ἀδελφοὺς ἔχοντας τὸ ὅμοια ποιεῖν ἐδίδασκεν (Matth. 5, 44f.). R 1, 41. 42. 53 erwähnt seine Kreuzigung und die damit verbundenen Ereignisse, ebenso R 6, 5: H 11, 20 sein Gebet am Kreuze für die Mörder. Nach R 1, 59 haben ihn die Juden mit Haß und Tod verfolgt.

3 Die Anführung von 72 Jüngern ist auffällig, da es doch näher gelegen hätte, in Übereinstimmung mit dem Antitypus ebenfalls die Zahl 70 anzugeben. Offenbar hatte R in seinem Text Luc. 10, 1 die auch sonst überlieferte Lesart 72. Oder hat Rufin hier geändert?

4 Nach R 1, 59 ist freilich Jesus dem Moses nicht gleich, was Philippus R 1, 58 behauptet hatte, sondern größer als jener, weil

des jüdischen Gesetzes gereinigtes resp. reformiertes Judentum. Der Gott der jüdischen Religion ist auch der Gott des neu gegründeten Christentums.

Höchst lehrreich ist nach dieser Richtung die Instruktionsrede des Petrus an seine 15 conservi et adiutores bei Beginn seiner Mission unter den Heiden (R 4, 4ff.; H 8, 4ff.). Petrus weist in R auf die Erfüllung des Herrnspruches Matth. 9, 37. 38 hin, daß der Arbeiter so wenige sind für die große Ernte. Deshalb sollen sie den Herrn bitten, Arbeiter in die Ernte zu senden. Aber auch ein zweites Herrnwort sei geheimnisvoll in die Erfüllung gegangen, nämlich Luc. 13, 29, Matth. 8, 11, von den vielen, die von Ost und West, von Nord und Süd kommen werden und sich niederlegen am Busen Abrahams, Isaaks und Jacobs. Deshalb die Bitte an seine Mitknechte und Gehülfen, mit Aufmerksamkeit die Ordnung der Predigt und die viae absolutionum zu lernen, damit sie die Seelen der Menschen retten, welche durch Gottes verborgene Kraft den erkennen, welchen sie lieben sollen, bevor sie darüber belehrt sind. Sie sähen nämlich, daß sie (die Heiden) wie gute Knechte auf den warten, der ihnen die erhoffte Ankunft des Herrn melden soll, damit sie dessen Willen tun, sobald sie ihn erkannt haben. Die Sehnsucht, das Wort Gottes zu hören und seinen Willen zu erforschen, haben sie von Gott; das wäre der Anfang des Geschenkes Gottes an die Heiden, daß sie auf diese Weise die Lehre der Wahrheit annehmen können (R 4, 4). Von Anfang an war dem Volk der Hebräer ein Geschenk gegeben, Gott zu lieben und seinem Worte zu

---

Moses nicht das war, was Jesus, nämlich der Gesalbte. Jesus war Prophet und Gesalbter, Moses nur Prophet. Philippus vertritt die judenchristliche These, Bartholomäus die gemeinkirchliche. Sehr interessant ist die Debatte zwischen Clemens und Petrus über die Salbung des ersten Menschen als Propheten, da darüber im Gesetz nichts berichtet wäre. Petrus unterscheidet ein spiritale oder simplex et aeternum unguentum, das von Gott gemacht ist, von dem compositum et temporale oleum, das nach dem Vorbilde jenes ewigen von Aaron gemacht ist, und das zur Salbung von Propheten, Hohepriestern und Königen verwandt wird, infolgedessen diese zeitlichen Institutionen auch dem Untergange geweiht sind (R 1, 46—48). Christus ist mit dem Öle vom Vater gesalbt, das aus dem „Holze des Lebens" gewonnen war (R 1, 45).

glauben. Dieses Sondergeschenk ist jetzt in sichtbarer Weise auch den Heiden gegeben, die zum Glauben berufen sind. Die Werke hängen von der Fähigkeit und dem Willen des Einzelnen ab, das ist sein proprium, die Sehnsucht nach dem Lehrer der Wahrheit ist vom himmlischen Vater geschenkt. Das Heil besteht in dem Tun des Willens dessen, zu dem Gott Liebe und Sehnsucht ins Herz eingeflößt hat, damit auf sie das Wort des Herrn Luc. 6, 46 nicht zutreffe. Es ist nun eine Sondergabe Gottes an die Hebräer, daß sie dem Mose glauben, an die Heiden aber, daß sie Jesum lieben. Das besagt auch der Spruch Jesu Matth. 11, 25; Luc. 10, 21 von den Weisen und Klugen gegenüber den Geringen[1]. Das Volk der Hebräer, das durch das Gesetz unterrichtet ist, hat ihn nicht erkannt, das Volk der Heiden hat Jesum erkannt und verehrt ihn; deswegen wird es auch gerettet werden, da es ihn nicht bloß anerkennt, sondern auch seinen Willen tut. Es muß aber jeder Heide, der von Gott das Geschenk hat, Jesum zu lieben, auch den besonderen Vorsatz haben, dem Mose zu glauben, und umgekehrt ein Hebräer, der von Gott das Geschenk hat, dem Mose zu glauben, muß auch den Vorsatz haben, an Jesum zu glauben, so daß ein jeder von ihnen in sich das eine als göttliches Geschenk, das andere als Produkt seines eigenen Willens besitzt und so durch beides vollkommen wird. Über solchen hat der Herr geredet wie über einen Mann, der aus seinem Schatze Neues und Altes hervorbringt (Matth. 13, 52). — Diese Rede hat Petrus gehalten angesichts des glänzenden Empfanges und des Berichtes der Vorboten über den Eifer und die Teilnahme des Volkes von Tripolis, da viel Volk zusammengeströmt ist und stürmisch eine Ansprache des Petrus verlangt.

In dem Parallelpassus H 8, 4f. lautet die Rede des Petrus also: Petrus erinnert ebenfalls an die Erfüllung des Wortes Matth. 8, 11; Luc. 13, 29 und neu an das Herrnwort Matth. 22, 14. Das Kommen der Auserwählten ist bereits erfüllt. Das ist aber nicht ihr Verdienst, sondern Gottes, der sie berufen und ihr Kommen bewirkt hat; deswegen erhalten sie, weil es nicht ihr eigenes Verdienst ist, dafür keinen Lohn. Wenn sie aber nach der Berufung gute Werke tun, was eben ihr Verdienst

1 Über die Fassung dieses Spruches vgl. W. S. 283f.

ist, werden sie auch dafür Lohn empfangen (H 8, 4). Denn auch die Hebräer werden nicht gerettet, wenn sie zwar dem Mose glauben, aber seine Gebote nicht erfüllen. Der Glaube an Moses ist nicht Produkt ihres Willens, sondern des Gottes, der zu Moses den Spruch Exod. 19, 19 geredet. Da nun den Hebräern und den aus den Heiden Berufenen der Glaube an die Lehrer der Wahrheit von Gott kommt und das Tun guter Werke der eigenen Entscheidung eines jeden vorbehalten ist, so wird der Lohn den recht Handelnden in gerechter Weise zuteil. Denn weder des Moses noch Jesu Erscheinen wäre notwendig gewesen, wenn sie von sich aus vernünftig denken wollten; auch die Rettung geschieht nicht dadurch, daß man den Lehrern glaubt und sie Herren nennt (H 8, 5). Deswegen wird vor den Hebräern, die Moses zum Lehrer empfangen haben, Jesus verhüllt, vor denen aber, die an Jesus geglaubt haben, wird Moses verborgen. Da die durch beide stattgehabte Lehrverkündigung identisch ist, so nimmt Gott jeden an, der an einen von diesen beiden glaubt, aber der Glaube an einen Lehrer geschieht um des Haltens der Gebote Gottes willen. Daß dies wirklich sich so verhält, geht aus dem Spruch des Herrn Matth. 11, 25 hervor. So hat denn Gott den einen den Lehrer verborgen, gleichsam weil sie im voraus erkannt hatten, was sie zu tun hätten, den andern hat er ihn offenbart, da sie nicht wissen, was sie tun sollen (H 8, 6). Deshalb werden die Hebräer wegen der Unkenntnis Jesu nicht verdammt um dessen willen, der ihn ihnen verborgen hat, wenn sie nur das durch Mose Gebotene tun und nicht hassen den, welchen sie nicht kannten, und auf der andern Seite werden die Heiden, die Moses nicht kannten, um der Verhüllung willen nicht verdammt, wenn auch diese tun das durch Jesus Gesprochene und nicht hassen den, welchen sie nicht kannten. Und nicht werden gewisse Leute Nutzen davon haben, wenn sie die Lehrer Herren nennen, das aber, was den Knechten gebührt, nicht vollbringen[1]. Deshalb hat der Herr den Ausspruch Matth. 7, 21 getan. Denn nichts wird jemandem das Reden nützen,

[1] Die Spitze richtet sich wohl gegen Juden, die sich äußerlich zu Moses bekennen, und gegen Christen, die äußerlich sich zu Jesus bekennen, die aber alle beide das, worauf es allein ankommt, vermissen lassen, das ποιεῖν καλὰς πράξεις. Anspielung auf Matth. 7, 21. 22; Luc. 6, 46.

sondern nur das Tun. In jedem Falle sind gute Werke nötig. Doch wenn jemand gewürdigt werden sollte, beide zu erkennen, gleichsam als wenn ein und dieselbe Lehre von ihnen verkündigt ist, dieser Mann würde in Gott reich erachtet werden, der das Alte als das zeitlich Neue und das Neue als das Alte begriffen hat (H 8, 7).

Zunächst einige Bemerkungen über den äußeren Rahmen. Waitz S. 32 hält die Einleitung H 8, 1—8 im ganzen für angemessener als R 4, 2—7. Beide sollen zunächst von einem Auflauf des Volkes erzählen, der bei H begründet sei durch das Entweichen Simons, bei R völlig unmotiviert. Ferner weise bei H auf die Rede, die infolgedessen Petrus vor dem Volke halten wollte, ein umlaufendes Gerücht, bei R Petrus hin. — Nun hatte aber übereinstimmend in H und in R Petrus bei seinem Einzuge in Tripolis der Volksmenge einen sermo (nach H genauer einen λόγος περὶ θεοσεβείας) versprochen, und zwar auf den übernächsten Tag (μετὰ τὴν ἐπιοῦσαν = post diem crastinum). Er will nach der anstrengenden Reise einen Ruhetag haben und freut sich dessen, als er am nächsten Tage in aller Frühe mit den Begleitern zusammenkommt, daß sie für diesen Tag unbehelligt sind (H 8, 3; R 4, 3). Dieser Tag soll damit ausgefüllt werden, daß Petrus das, was nach der Abreise der Vorboten in Caesarea sich zugetragen hat, erzählt, jene dagegen das in Tripolis mit Simon Erlebte[1]. Mitten in der Unterredung meldet τὶς τῶν συνήθων oder nach R quidam de familiaribus[2] (im Plural), daß Simon auf die

1 Hier sieht sich H wegen seiner Kompositionsveränderung zu dem Satze genötigt: διὸ ἐγὼ μὲν ὑμῖν τὰ μετὰ τὴν ἀπὸ Τύρου ἔξοδον γεγενημένα διηγήσομαι. Warum gibt denn Petrus keinen Bericht über Tyrus? Der Grund ist durchsichtig, denn nach H 6, 26 hatte ja Clemens dem Petrus über die Ereignisse in Tyrus, speziell über die Disputation mit Appion berichtet. Die Vorboten waren dort nicht zugegen gewesen. So muß Petrus seinen Bericht auf die Geschehnisse in Sidon, Beryt und Byblos beschränken. Dies beweist von neuem deutlich den Einschub der Appiondisputation zu Tyrus. Nach der ursprünglichen Anlage hatte bekanntlich Petrus seine 12 Vorboten von Caesarea vorausgeschickt und sie erst wieder in Tripolis getroffen.

2 H scheint ursprünglicher, da auch in anderen Partien die Meldung von einer Person (R 2, 19; 3, 12; H 16, 1; 17, 1) ausgeht. Dies bestätigt auch R durch nescio unde entsprechend H οὐκ οἶδα.

Kunde von der Ankunft des Petrus nach der Richtung Syrien in der Nacht entwichen sei. Die Menge aber, die den ihnen gesetzten Termin aus Sehnsucht nach dem Apostel viel zu lang erachte, stände in lebhafter Unterhaltung über das, was sie zu hören begehrte[1], vor der Tür, ja vergrößere sich mit dem Vorrücken des Tageslichtes; sie hoffe seine Rede schon jetzt auf Grund eines Gerüchtes zu vernehmen. Nun möchte Petrus entscheiden, welche Antwort ihr zuteil werden soll; sonst wäre zu befürchten, daß der Grund ihres Nichtempfanges keineswegs auf der Nichtinnehaltang des angesetzten Termines, sondern auf der ihnen zuteil gewordenen Verachtung beruhe. — Ich kann W. nicht beipflichten, daß der Auflauf des Volkes in R unmotiviert ist, denn nicht das Entweichen des Simon Magus ist die Ursache, sondern der ungestüme Drang, den Petrus sobald als möglich zu hören; daß die Verschiebung auf den übernächsten Tag zu lang dünkt, ist der wahre Grund. An eine Disputation zwischen Petrus und Simon ist gar nicht gedacht; eine Rede über die θεοσέβεια sollte auch nach H das Thema bilden. Dazu kommt das umlaufende Gerücht von dem vorzeitigen Stattfinden der Rede — man will also die Gelegenheit auf alle Fälle nicht verpassen. Dieses Gerücht kennt auch R: et audituros se sermonem tuum n e s c i o u n d e p r a e s u m e n t e s certissime confidunt. Und umgekehrt kennt auch H den wahren Grund, wenn es heißt: καὶ ὁ Πέτρος θαυμάσας τῶν ὄχλων τὴν σπουδήν. Wie nach W. in R Petrus auf die Rede hinweisen soll, kann ich nirgends entdecken.

Nun hat aber H, indem er den Herrenspruch Matth. 9, 37. 38 ausgelassen, dafür aber auf eigene Faust an zweiter Stelle das Wort Jesu Matth. 20, 16; 22, 14 hinzugefügt hat, den ursprünglichen Gedanken der Instruktionsrede an die Begleiter stark verwischt. Waitz selbst muß zugeben, daß die Rede bei R passender[2] eingeleitet ist durch die Worte Jesu Matth. 9, 37. 38 als bei H durch Matth. 20, 16. Gerade die Worte: „Viele

1 Nach H dreht sich die Unterhaltung περὶ τῆς τοῦ Σίμωνος διαβολῆς, ὅτι μετεωρίσας αὐτοὺς καὶ ἐπὶ πολλοῖς κακοῖς σε ἐλέγξειν ἐλθόντα ὑποσχόμενος, ἐπιδημήσαντα γνοὺς νύκτωρ ἔφυγεν.

2 Daß Lehmann S. 180f. in seiner geradezu übertriebenen Vorliebe für H in R nur Sekundäres erblickt, will ich des Kuriosums halber anmerken.

sind berufen, aber wenige sind auserwählt“ bringen einen fremden Gedanken hinein, denn sie besagen das Gegenteil von dem, was der ursprüngliche Verfasser zum Ausdruck bringen wollte, daß nämlich durch die Mission unter den Heiden sich ein ungeheures, günstiges Missionsfeld öffnet, das dringend vieler Arbeiter bedarf. H hat sich scheinbar durch den Parallelismus ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι verleiten lassen zu der Umsetzung: πολλοὶ κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

Jedenfalls hat H durch seine Ausmerzung von Matth. 9, 37. 38 die Rede um ihre Pointe gebracht. Denn um die Mitarbeiter am Werke der Heidenmission handelt es sich. Ihnen soll in einer Separatinstruktion vor der eigenen großen Rede des Petrus an die heidnischen Tripolitaner ihre Stellung zu den Grundfragen der Mission unter den Heiden vorgezeichnet werden, zugleich will Petrus für seine eigene Person Richtlinien entwerfen. Denn auf der einen Seite steht das Judentum als geschlossene Größe, das Gottes heiliges Gebot aus Moses schöpft, aber Jesus verworfen hat; auf der andern Seite steht die ungeheure Heidenwelt, die von heftigem Verlangen und brennender Liebe zu Jesus erfüllt ist, ohne jedoch das Gesetz des Moses zu kennen und ohne dazu veranlaßt werden zu können, das jüdische Gesetz auf sich zu nehmen. Für beide ist eines notwendig zur Erlangung der Seligkeit: die Gebote, sei es des Moses, sei es Jesu zu halten, d. h. aus eigener Kraft und freiem Willen gute Werke zu tun, denn die Gebote des Moses decken sich mit denen Jesu. So führt als Geschenk Gottes den Juden die Liebe zu Moses, den Heiden die Liebe zu Jesus[1]; beide aber führt zur Seligkeit das Tun guter Werke auf Grund eigener Willensentscheidung. Jenes ist das Alte, dieses das Neue. So marschieren beide getrennt, erreichen aber beide das gleiche Ziel. Freilich die höchste Stufe ist die Vereinigung des Alten und des Neuen[2], d. h. die Liebe zu Moses und zu Jesus.

---

1 Die Liebe bzw. die amicitia zu Gott ist nach judenchristlicher Lehre die Voraussetzung für das Tun des Willens Gottes und für die salus (R 1, 26; 2, 17), daher die Anhänger Jesu die amici sind.

2 R gibt das Zitat Matth. 13, 52, während H paraphrasiert: οὗτος ἀνὴρ ἐν θεῷ πλούσιος κατηρίθμηται, τά τε ἀρχαῖα νέα τῷ χρόνῳ καὶ τὰ καινὰ παλαιὰ ὄντα νενοηκώς.

In diesem Sinne ist nach R 5, 34 ein cultor dei derjenige, qui voluntatem dei facit et legis praecepta custodit. Apud deum enim non ille, qui apud homines Judaeus dicitur, Judaeus est, neque qui gentilis vocatur, ille gentilis est, sed qui deo credens legem impleverit ac voluntatem eius fecerit, etiamsi non circumcisus. Damit ist der Rassenunterschied zwischen Heiden und Juden definitiv innerhalb der christlichen Religion aufgehoben[1].

In der gesamten kirchlichen Literatur werden wir vergebens nach derartigen Gedanken über die Gleichwertigkeit des mosaischen Glaubens und des Christentums suchen. Sonst hören wir doch stets, daß Gott das halsstarrige Volk verworfen, und daß die Christen aus den Heiden an ihrer statt das auserwählte Volk geworden sind. Hier dagegen lesen wir, daß ihre Leiden nur zeitliche Strafen sind, die sie vor den ewigen Strafen schützen sollen. Eine definitive Verwerfung des jüdischen Volkes wegen seines Unglaubens an Christus hat nicht stattgefunden; bei Erfüllung der Gebote Gottes steht auch ihnen der Eingang in das Reich Gottes offen. Hier wird also mit denselben Argumenten das Schicksal des jüdischen Volkes, d. h. die Zerstörung Jerusalems und die Vernichtung des jüdischen Staates, zu begreifen gesucht, wie es die geistigen Führer des Volkes taten. Diese singuläre Haltung muß auf ganz bestimmte Verhältnisse persönlicher wie lokaler Natur zurückgehen. Denn m. E. unterliegt es keinem Zweifel, daß die fein stilisierte und scharf formulierte Instruktionsrede[2] des Petrus aus der Feder von G geflossen ist. Ihren

---

1 In der Parallelstelle H 11, 16 lesen wir folgendes: ὁ δὲ ὄντως ὢν (sc. θεοσεβής) τοῦ δοθέντος αὐτῷ νόμου ἐκτελεῖ τὰς προστάξεις. ἐάν τις ἀσεβήσῃ, εὐσεβὴς οὐκ ἔστιν. ὅνπερ τρόπον ἐὰν ὁ ἀλλόφυλος τὸν νόμον πράξῃ, Ἰουδαῖός ἐστιν, μὴ πράξας δὲ Ἰουδαῖος Ἕλλην. Die Leiden erduldet der Jude nicht qua Jude, sondern als Sünder, der das Gesetz nicht getan hat, vielmehr aus Unglauben Deserteur geworden ist. Denn nach dem von Anfang festgesetzten Willen Gottes folgt die Strafe für die Verehrer in gerechter Weise um der Verfehlungen willen, d. h. ὡς γὰρ τοῖς κακοῖς ἡ ἐνταῦθα τρυφὴ εἰς ζημίαν αἰωνίων ἀγαθῶν γίνεται, οὕτως αἱ τιμωρίαι τοῖς παραπίπτουσιν Ἰουδαίοις πέμπονται εἰς ἔκπραξιν, ἵνα ἐνταῦθα ἀπολαβόντες τὸ παράπτωμα τῆς ἐκεῖ ἀπαλλαγῶσιν αἰωνίας κολάσεως.

2 Auf die Abweichungen der beiden Relationen will ich nicht eingehen; in den Grundgedanken stimmen sie überein. H scheint wieder freier gestaltet zu haben.

christlichen Charakter erkennt man an den Zitaten aus dem NT und an den Bezeichnungen „Jesus“ oder „dominus noster“ statt des sonstigen „verus propheta“. Um so mehr wundert man sich über diese ganz einzigartige Einschätzung des Judentums bei dem Verfasser der Grundschrift. Einen größeren Gegensatz als zwischen ihm und dem Verfasser des Barnabasbriefes kann man sich kaum vorstellen. Zunächst ist deutlich, daß diese Hochschätzung des Judentums und Gleichsetzung des Mosaismus mit dem Christentum nicht in der Luft Roms geboren sein kann, sondern nur in einem Lande möglich war, wo das genuine Judentum mit seinem monotheistischen Gottesgedanken und seiner hohen Ethik auch bei den messiasgläubigen Heiden verwandte Seiten anklingen ließ, und wo mehr das Gemeinsame in der religiösen Haltung (die Werkgerechtigkeit) als das Trennende (der Messiasglaube) in den Vordergrund treten mußte.

Die beste Parallele bietet die syrische Didaskalia. Sie kennt nämlich katholische Christen, die früher Juden gewesen sind, aber sie kennt auch Juden, die dem väterlichen Glauben treu geblieben sind. Sie will diesen Juden, obwohl sie von Gott verworfen sind (Achelis-Flemming S. 119, 8f.; 127, 1f.), den Brudernamen nicht versagen, wenn auch die Liebe von jener Seite nur mit Haß vergolten wird (S. 108, 18). Sie fordert ihre Leser auf, während des Osterfastens wie während der Wochenfasttage für die verlorenen Schafe des Hauses Israel zu beten (ebend. S. 105, 24; 107, 8). Sie hat sich noch nicht von dem jüdischen Kalender bei der Bestimmung des Passah am Sonntag nach dem 14. Nisan (ebend. S. 110, 14; 114, 10) losgemacht; sie weiß als einzige Quelle uns zu berichten, daß am neunten des Monats Ab, dem Datum der Zerstörung Jerusalems, die Juden sich versammeln, die Klagelieder des Jeremias lesen und in Wehklagen sich ergehen (S. 113, 32). Auch schildert sie die Sitte der jüdischen Sabbatfeier in so anschaulicher Weise (S. 113, 14f.), wie es nur ein genauer Beobachter des täglichen Lebens tun kann. Und dabei weiß sie, daß viele Menschen, d. h. also Christen, die jüdische Sabbatfeier nachahmen, und will diese von dieser Gewohnheit abbringen, indem sie in diesen Gebräuchen auf Grund der Schrift Zeichen der Trauer erblickt (S. 113, 12ff.). Eben darin, daß der Verfasser einen Schriftbeweis antritt, zeigt sich seine Sorge um jene

Christen, welche sich auf das heilige Gesetz des Moses als einer Stiftung Gottes beriefen und die fromme Übung der Väter nicht preisgeben wollten[1], wie sie wahrscheinlich auch nach wie vor auf die Beschneidung Gewicht legten[2]. Ja, was noch bedeutsamer, der Verfasser der Didaskalia ist von der noch größeren Sorge erfüllt, daß Glieder seiner Gemeinde selbst an dem jüdischen Zeremonialgesetz festhalten, denn er kennt christliche Männer, die die natürlichen Geschlechtsgewohnheiten beobachten, d. h. sich durch den Samenerguß und durch den ehelichen Beischlaf verunreinigt betrachten und ihre Unreinheit durch ein Reinigungsbad beseitigen (S. 139, 1ff.; 142, 1). Und ferner kennt er christliche Frauen, die während der Menstruation sich 7 Tage für unrein halten, sich daher vom Gottesdienst und der Eucharistie fernhalten (S. 139, 25ff.). Er weiß ganz genau die Quelle ihres Verhaltens — es ist Lev. 15 —, wenn er diese Gewohnheiten auf die „Wiederholung des Gesetzes" zurückführt und jetzt mit Aufwand aller möglichen Beweismittel diese als „töricht und schädlich" hinstellen will. Er vertritt, wie wir gleich noch näher kennen lernen werden, die Theorie von der „Wiederholung des Gesetzes" behufs Widerlegung seiner Gegner und klagt sie deshalb an, daß sie den Fluch Deut. 21, 23, der auf unserem Erlöser lastete, bekräftigen und somit selbst dem Fluche verfallen, da sie Feinde Gottes sind (S. 135, 35; 138, 7f.; 139, 5). Insonderheit weist er darauf hin, daß sie durch die Taufe den heiligen Geist

---

1 Wiederum sind es „liebe Brüder aus dem auserwählten Volke", die darauf hinweisen, daß der Sabbat dem Sonntag voraufgehe und als heiliger Tag von Gott auf Grund von Exod. 20, 8f. eingesetzt sei. In echt rabulistischer Weise sucht er sich der schwerwiegenden Gründe dieser Brüder zu entledigen und den achten Tag, d. h. den Sonntag als Feiertag zu bestimmen. Er versteigt sich zu der Behauptung, daß, wenn es Gottes Wille gewesen, daß man einen von den sechs Tagen feiere, früher die Erzväter und Gerechten und alle, die vor Moses gewesen sind, ja sogar Gott selbst mit allen seinen Geschöpfen, ihn gefeiert hätten. Gott selbst aber feiert nicht am Sabbat. Daher ist der Sabbat als ein Gleichnis für eine gewisse Zeit als Sabbat der Ruhe, der auf das siebente (Jahr-)Tausend hinweist, gegeben. Der Herr aber hat das Gleichnis erfüllt und den Sabbat abgetan (S. 136, 3ff.).

2 Vgl. S. 121, 30; 129, 37; 130, 5. Für die Christgläubigen genügt die geistige Beschneidung des Herzens auf Grund von Jerem. 4, 3. 4 und Joel 2, 18 (S. 122, 29f.).

empfangen haben, der „nicht von denen, die von ihm erfüllt sind, wegen eines natürlichen Samenergusses und Beischlafs in der Ehe weicht, sondern allezeit beständig bei denen bleibt, die ihn besitzen“ (S. 139, 11f.). Wer sich als bar des heiligen Geistes betrachtet in den Tagen der Menstruation oder der Pollution, indem er sich vom Gottesdienst und vom Empfang der Eucharistie fernhält, der gibt Raum dem unreinen Geiste während dieser Zeit (S. 141, 15f.). Der Verfasser zählt solche Frauen zu den Törinnen, die sich aus Argwohn unnütze Gedanken über ihre Unreinheit machen. Er sucht sie damit zu schrecken, daß sie durch das Reinigungsbad ihr Taufbad, das ihre Sünden vollständig vergeben hat, aufheben, in den Schlechtigkeiten ihrer früheren Sünden angetroffen und dem ewigen Feuer überliefert werden (S. 141, 27f.; 142, 14f.). Irgendwelchen Nutzen bringe also die Beobachtung der sieben Tage absolut nicht; diese Beobachtung verpflichte vielmehr zu Waschungen bei allen andern möglichen Gelegenheiten, so daß man niemals rein werde (S. 142, 2ff.). Die Hauptsache ist aber die Bindung an die „Wiederholung des Gesetzes“, bzw. ihre Bekräftigung, denn damit „stimmst du“ — so heißt es — „dem Fluche zu, der auf unserm Heiland lag, und verachtest den König Christus, der Segnungen an die austeilt, die (dessen) würdig sind; darum wirst du auch Fluch erben, denn jeder, der einem Menschen flucht, ist verflucht, und jeder, der segnet, ist gesegnet. Welchen Verfluchungen also, welchem Gericht oder welcher Verdammnis werden die überliefert werden, die den Fluch, der auf unserm Heiland und Herrn und Gott (lag), bestätigen?“ (S. 142, 24f.). Freilich ist der Verfasser innerlich sich bewußt, daß seine Position aus heidenchristlichen rationellen Überlegungen geflossen ist, daß er ernsten Christen gegenübersteht, die als frühere Juden sich auf das von ihnen als heilige Schrift anerkannte AT. berufen und in ihren Gewohnheiten an der altehrwürdigen Tradition der Väter festhalten wollen, da mit ihnen die Verheißungen Gottes an sein Volk verknüpft sind. Er stößt sie daher nicht als gottlose Häretiker aus der Kirche aus; seine Drohungen mit dem Zorn Gottes über diese Söhne des Verderbens wird er kaum ernst genommen haben, sondern als milder und nachsichtiger Richter appelliert er an sie mit den Worten: „Darum, meine Lieben, fliehet dergleichen Gebräuche und haltet euch fern

davon, denn ihr habt die Erlösung empfangen, daß ihr euch nicht wieder binden sollt, und was unser Herr und Heiland von euch genommen hat, damit belastet euch nicht wieder, und beachtet es nicht und meint nicht, daß es Unreinheit sei, und schafft euch nicht selbst um deswillen Hindernisse und fragt nicht nach Besprengungen oder Waschungen oder Reinigung davon“ (S. 142, 32 f.). Und noch einmal am Schluß: „Haltet euch also fern, Geliebte, von allen törichten Gebräuchen dieser Art und tretet ihnen nicht nahe und seid bemüht, in ehelicher Gemeinschaft mit einem Weibe zu bleiben und euren Leib ohne Fehl und Makel zu erhalten, daß ihr des Lebens teilhaftig werdet, daß ihr Genossen des Reiches Gottes werdet und empfanget, was Gott der Herr verheißen hat, und Ruhe genießet in Ewigkeit“ (S. 144, 14 f.). An die Männer richtet er die Forderung, sich von den menstruierenden Frauen nicht abzusondern, vielmehr, wenn sie sonst rein sind, ihnen, wie es Pflicht sei, eifrig zur Hand zu sein und als ihre Glieder sie zu lieben wie sich selbst (S. 143, 30 f.). Und an Mann und Frau, wenn der eine Samenfluß hat und die andere Menstruation, richtet er die Weisung, sich beide vom Bettlager ohne Waschung in die Versammlung zu begeben, da sie eo ipso deswegen nicht unrein sind. „Wenn aber jemand“, so fügt er hinzu, „Unzucht begeht und ein fremdes Weib schändet nach der Taufe, oder sich mit einer Buhlerin verunreinigt und, nachdem er sich von ihrer Seite erhoben, sich in allen Meeren und Ozeanen badete und sich in allen Flüssen wüsche, so kann er doch nicht rein werden“[1] (S. 144, 9 f.).

Wir blicken hier in die inneren Zustände einer aus Heiden und Juden gemischten Gemeinde hinein, die auf die Bezeichnung „katholische Kirche“ Anspruch erhebt. Daß solche Mischung Gegensätze ergeben mußte, liegt auf der Hand. Nun nehme man unter diesem Gesichtspunkte die Clementinen zur Hand und lese das, was nach dem Verfasser der Grundschrift die von Gott ὁρισθεῖσα θρησκεία umfaßt (H 7, 8): Τὸ μόνον αὐτὸν σέβειν καὶ τῷ τῆς ἀληθείας μόνῳ πιστεύειν προφήτῃ καὶ „εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“ βαπτισθῆναι καὶ οὕτως διὰ τῆς ἁγνοτάτης βαφῆς ἀναγεννηθῆναι θεῷ διὰ τοῦ σῴζοντος ὕδατος· „τραπέζης δαιμόνων“[2] μὴ μεταλαμβάνειν (λέγω δὲ εἰδωλοθύτων, νεκρῶν,

1 Über die Auffassung dieser Stelle vgl. Achelis S. 306, 1.
2 Vgl. 1. Kor. 10, 21 — s. H 8, 19. 20. 23; 9, 23; R 4, 36.

πνικτῶν, θηριαλώτων, αἵματος[1]), μὴ ἀκαθάρτως βιοῦν, ἀπὸ κοίτης γυναικὸς λούεσθαι, αὐτὰς μέντοι καὶ ἄφεδρον φυλάσσειν, πάντας δὲ σωφρονεῖν, εὖ ποιεῖν, μὴ ἀδικεῖν, παρὰ τοῦ πάντα δυναμένου θεοῦ ζωὴν αἰώνιον προσδοκᾶν, εὐχαῖς καὶ δεήσεσιν συνεχέσιν αἰτουμένους αὐτὴν λαβεῖν. Der Verfasser weist dabei auf die Paränese in Sidon H 7, 4 zurück: ἔστιν δὲ τὰ ἀρέσκοντα τῷ θεῷ τὸ αὐτῷ προσεύχεσθαι, αὐτὸν αἰτεῖν ὡς πάντα νόμῳ κριτικῷ διδόντα, „τραπέζης δαιμόνων" ἀπέχεσθαι, νεκρᾶς μὴ γεύεσθαι σαρκός, μὴ ψαύειν αἵματος, ἐκ παντὸς ἀπολούεσθαι λύματος.

Was an diesen beiden Stellen auffällt, ist die Gleichstellung und Gleichwertung der höchsten religiösen Pflichten gegen Gott mit gewöhnlichen sittlichen Regeln, die sich auf den Eheverkehr beziehen. Diese Reinigungsvorschriften, die neben den Speisevorschriften des Aposteldekrets zum eisernen Bestande der christlichen Religion gerechnet werden, müssen unbedingt im Kreise des Verfassers eine besondere Bedeutung gehabt haben. Nun möchte man zunächst noch Bedenken tragen, diese Formulierung der christlichen θρησκεία auf Rechnung des Verfassers der Grundschrift zu setzen, da die Paränesen in Tyrus und Sidon gehalten sind, von denen wir keine Parallele in R besitzen, aber in der großen Missionsrede an die Heiden zu Tripolis wird als ein ἴδιον τῆς θρησκείας τοῦ θεοῦ hingestellt: τὸ καθαρεύειν, speziell τὸ ἐν ἀφέδρῳ οὔσῃ τῇ ἰδίᾳ γαμετῇ μὴ κοινωνεῖν, ὅτι τοῦτο ὁ θεοῦ κελεύει νόμος (H 11, 28), und gleich darauf heißt es H 11, 30: τίνι δὲ οὐ φαίνεται ὅτι κρεῖττόν ἐστιν γυναικὶ ἐν γυναικείοις οὔσῃ μὴ συνελθεῖν, ἀλλὰ καθαρθείσῃ καὶ βαπτισθείσῃ; ἀλλὰ καὶ μετὰ κοινωνίαν βαπτίζεσθαι δεῖ. εἰ δὲ τοῦτο ποιεῖν ὀκνεῖτε, ἀναπολήσατε, πῶς τὰ τῆς ἁγνείας μέρη μετεδιώκετε, ὅτε ἀναισθήτοις εἰδώλοις ἐθρησκεύετε. αἰσχύνθητε ὅτι ἐνταῦθα ὅπου ἐχρῆν, οὐ τὸ πλεῖον λέγω, ἀλλὰ μόνον καὶ ὅλον τὸ τῆς ἁγνείας ἀναδέξασθαι ὀκνηρότεροι γίνεσθε. νοήσατε οὖν τὸν ἐκεῖ ὑμᾶς πεποιηκότα, καὶ διανοηθήσεσθε τίς ἐστιν ὁ ἐνταῦθα ὄκνον πρὸς ἁγνείαν ὑμῖν ἐμβάλλων. So vernehmen wir denn einen begeisterten Hymnus auf die körperliche Kathartik: εἰ μὴ καὶ τῇ τοῦ θεοῦ θρησκείᾳ τὸ καθαρεύειν ἀνέκειτο, ὑμεῖς ὡς οἱ κάνθαροι ἡδέως ἂν ἐκυλίεσθε· διὸ ὡς ἄνθρωποι ἔχοντές τι πλεῖον τῶν ἀλόγων

---

1 Vgl. Act. 15, 20. 29; 21, 25.

ζῴων (τὸ λογικοὶ εἶναι) τὴν μὲν καρδίαν τῶν κακῶν οὐρανίῳ καθάρατε λογισμῷ, λουτρῷ δὲ πλύνατε τὸ σῶμα. καλὸν γὰρ κατὰ τὰ ἀληθῆ τὸ καθαρεύειν, οὐχ ὡς ὅτι προηγεῖται τῆς κατὰ τὴν καρδίαν καθάρσεως ἡ τοῦ σώματος ἁγνεία, ἀλλ' ὡς ὅτι ἕπεται τῷ ἀγαθῷ τὸ καθάρσιον[1] (H 11, 28).

Nicht also allein auf die Reinigung des Herzens kommt es an, sondern ebenso auf die Reinigung des Körpers, wie der Herrenspruch Jesu Matth. 23, 25. 26 an die Heuchler von Schriftgelehrten und Pharisäer beweise, daß der inneren Fürsorge auch die gute Sorge für den äußeren Körper folgen müsse[2]. Und den Cyclus seiner Reden in Tripolis schließt Petrus mit den Worten ab: ὁ δὲ λόγος μοι ἐρρύη, πρόφασιν λαβὼν ἐκ τοῦ δεῖν φυλάσσειν τὴν ἄφεδρον καὶ ἀπὸ κοινωνίας βαπτίζεσθαι, μὴ ἀρνεῖσθαι τὴν τοιαύτην ἁγνείαν, κἂν οἱ πεπλανημένοι αὐτὴν πράττωσιν, ὅτε εἰς κατάκρισιν τῶν ἐν θεοσεβείᾳ εἰσὶν οἱ ἐν πλάνῃ ποιοῦντες καλῶς μετὰ τοῦ μὴ σώζεσθαι· ὅτι ἡ τιμὴ τῆς ἁγνείας αὐτῶν ἐστὶ διὰ τὴν πλάνην καὶ οὐ διὰ θρησκείαν τοῦ ὄντως πατρὸς καὶ θεοῦ τῶν ὅλων (H 11, 33). Unter den πεπλανημένοι können dem ganzen Zusammenhange nach nur die Heiden verstanden werden, denen die Beobachtung der Reinigkeitstugenden nachgerühmt wird, obwohl diese ἁγνεία für sie keinen Gewinn bringen kann, da diese Tugend nicht aus der Verehrung des wahren Gottes des Alls geflossen ist[3]. Diese Ausübung der ἁγνεία bei den Heiden dient in Wirklichkeit nur zur κατάκρισις τῶν ἐν θεοσεβείᾳ. Unter den τῶν ἐν θεοσεβείᾳ können im Gegensatz zu den ἐν πλάνῃ hier nur die Christen verstanden werden, obwohl kurz vorher an den beiden angezogenen Stellen Matth. 12, 42 (Luc. 11, 31) und Matth. 12, 41 (Luc. 11, 32) über den

1 Die Rede des vierten Tages bzw. nach R 6 des dritten Tages in Tripolis ist ganz dem λόγος περὶ τοῦ δεῖν ἁγνεύειν (H 11, 1) gewidmet, aber R hat gekürzt; auch in den Parallelabschnitten wie R 6, 2—3 und H 11, 2—3 hat er die Beziehungen auf die κάθαρσις ausgemerzt (vgl. πολλοῦ πρὸς κάθαρσιν δεῖσθε χρόνου — συνεχεῖ σπουδῇ πρὸς κάθαρσιν — οὐ γὰρ δυνήσεσθε καθαρθῆναι — τὸ πολὺ τῆς σπουδῆς πρὸς κάθαρσιν). Ist dies mit Absicht geschehen?

2 Dieser religiösen Pflicht zufolge legt Petrus so großes Gewicht auf den Vollzug der täglichen Waschungen.

3 Diese Beurteilung und Wertung der heidnischen Tugenden haben wir bereits bei der Tugend der σωφροσύνη kennen gelernt; s. S. 103f.

Glauben der Königin des Südens und der Nineviten die Heiden den ungläubigen Juden gegenüberstehen, da an beiden Stellen hinzugesetzt ist: καὶ οὐ πιστεύετε und καὶ οὐδεὶς πιστεύει[1]. Aber die folgende Nutzanwendung zeigt deutlich, daß der ἀσέβεια der Juden die θεοσέβεια[2] der Christen und die εὐποιΐα der Heiden gegenüberstehen, wenn es heißt: καὶ οὕτως πρὸς πᾶσαν ἀσέβειαν αὐτῶν ἀντιπαραθεὶς τοὺς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν πεποιηκότας εἰς κατάκρισιν τῶν ἐν θεοσεβείᾳ μηδὲ τὸ ἴσον καλὸν τοῖς πεπλανημένοις πεποιηκότων, τοὺς ἔχοντας λογισμὸν ἐνουθέτει, μὴ μόνον ὅσα τοῖς ἔθνεσιν τὰ καλὰ ἴσως ποιεῖν, ἀλλὰ τὸ πλεῖον (H 11, 33). Das πλεῖον ποιεῖν ist nämlich das Stichwort, weshalb die beiden Herrensprüche angeführt werden[3], als die Frage aufgeworfen wird, ob ein Christ alles das verrichten soll, was er während seiner Götzenverehrung getrieben hat (H 11, 31). Die Antwort lautet: τὰ καλά in der früheren Zeit sollen sie als Christen ebenfalls tun, ja noch mehr als das, nicht aber alles Gute in der Heidenzeit über Bord werfen, d. h. wenn οἱ ἐν πλάνῃ[4] nicht töten, sollen sie nach Matth. 5, 21 nicht einmal zornig werden, — wenn jene nicht ehebrechen, sollen sie nicht einmal begehren (Matth. 5, 28) — wenn jene die sie Liebenden lieben, so sie auch die sie Hassenden (Matth. 5, 43), — wenn jene den Besitzenden Geld leihen, so sie den Besitzlosen (Matth. 5, 42). Zusammenfassend stellt der Verfasser die Forderung auf: ὀφείλομεν οἱ τὸν ἄπειρον αἰῶνα ἐλπίζοντες κληρονομεῖν, τῶν τὸν παρόντα μόνον εἰδότων τῶν ὑπ' αὐτῶν γενομένων καλῶν κρεῖττον ποιεῖν, εἰδότες ὅτι ἐὰν αὐτῶν τὰ ἔργα τοῖς ἡμετέροις ἔργοις ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἀνακριθέντα ἴσα τῇ εὐποιΐᾳ εὑρεθῇ, καὶ ἡμεῖς ἐναισχυνθῆναι ἔχομεν, αὐτοὶ δὲ διὰ πλάνην τὰ καθ' αὐτῶν ποιήσαντες ἀπολέσθαι. τὸ δὲ αἰσχυνθῆναι κατὰ τοῦτο εἴρηκα, ὅτι μὴ πλεῖον ἐποιήσαμεν αὐτῶν, ὧν καὶ πλεῖον ἐγνώκαμεν (H 11, 32).

Den Parallelpassus dieses Redestückes in Tripolis finden wir R 6, 10—14. Auch hier wird als Forderung für den regeneratus

---

1 Über das Zitat vgl. W. S. 326, Nr. 87.

2 θεοσέβεια ist in den Clementinen der solenne Ausdruck für die christliche Religion.

3 καὶ ἰδοὺ πλεῖον Σολομῶνος ὧδε (Matth. 12, 42) und καὶ ἰδοὺ πλεῖον ⟨Ἰωνᾶ⟩ ὧδε (Matth. 12, 41).

4 Auch hier sind im Gegensatz zum Urtext die Heiden an die Stelle der Juden gesetzt, doch erinnert Matth. 5, 47 an die gleiche Haltung der ἐθνικοί.

per aquam aufgestellt das honorare deum patrem und das vivere nach seinem Willen, unter dem begriffen wird: homicidium, adulterium nescias, odium, avaritiam fugias, iram, superbiam, iactantiam respuas, et exsecreris invidiam caeteraque his similia penitus a te ducas aliena[1]. Aber zugleich wird damit verbunden eine propria quaedam nostrae religionis observantia, quae non tam imponitur hominibus, quam proprie ab unoquoque deum colente causa puritatis expetitur[2], d. h. die castimonia, von der es viele Arten gibt, an erster Stelle: ut observet unusquisque, ne menstruatae mulieri misceatur, hoc enim exsecrabile ducit lex dei. Als weitere Forderung der puritas gilt: etiam corpus aqua diluere, mit der Begründung: Ubi autem ista quae deforis est purificatio carnis negligitur, certum est ibi neque de puritate mentis ac munditia cordis curam geri (R 6, 11). Und als dritte Art der castimonia soll beobachtet werden: ut ne passim et libidinis solius causa foeminis coeatur, sed posteritatis reparandae gratia, mit der Begründung, daß diese observantia sich auch bei gewissen Tieren finde, um so mehr von homines rationabiles et deum colentes gefordert werden könnte, als sie auch sogar von denen, welche bis jetzt noch vom Teufel im Irrtum gehalten, sorgfältig beobachtet werde: est enim apud illos nonnulla observantia castimoniae. Daher der Ausruf: Quid ergo, quod errantes custodiebatis, hoc non observabitis emendati? (R 6, 12). Hier scheint sich doch die observantia castimoniae bei den Heiden nur auf die Beschränkung des ehelichen Verkehrs behufs Erzeugung von Nachkommenschaft zu beziehen, während die Aussetzung des ehelichen Verkehrs mit einer menstruierenden Frau als ein Specifikum der christlichen Religion bezeichnet wird, das nicht auf ein Gebot Jesu, sondern mit Betonung auf die lex dei zurückgeführt wird[3]. Auch hier kann

1 Vgl. H 11, 27: ὡς φιλαλήθης τὸν ἀληθῆ θεὸν τιμῶν ὡς πατέρα. τιμὴ δὲ αὐτῷ τὸ ζῆν σε ὡς αὐτὸς δίκαιος ὢν θέλει· δικαίου δὲ θέλημα τὸ μὴ ἀδικεῖν· ἀδικία δέ ἐστιν φονεύειν, μοιχεύειν, μισεῖν, πλεονεκτεῖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια· τούτων δὲ εἴδη πολλά.

2 Vgl. H 11, 28: πλὴν τούτοις συνεισφέρειν δεῖ τί ποτε, ὃ κοινότητα πρὸς ἀνθρώπους μὲν οὐκ ἔχει, ἴδιον δὲ θρησκείας θεοῦ τυγχάνει.

3 Mir ist nicht bekannt, daß bei Heiden es Brauch gewesen, sich des Beischlafs mit menstruierenden Frauen zu enthalten und nach dem Geschlechtsakte sich zu waschen. War diese Beobachtung etwa bei heidnischen Semiten gesetzlich? Immerhin ist es be-

nur an die Gesetzesbestimmungen von Leviticus c. 15 gedacht sein.

Dann dürfte es aber m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß wir hier in der Person des Petrus einen katholischen Christen vor uns haben, der dieselben Züge trägt, wie jene von dem Verfasser der Didaskalia apostrophierten Christen, welche in ganz analoger Weise sich für ihre Beobachtung der Reinlichkeitsvorschriften auf das Gesetz in Leviticus c. 15 beriefen. Der Verfasser der Didaskalia sucht nun dem gegnerischen Standpunkte nicht nur mit Argumenten bezüglich des Spezialfalles zu begegnen, sondern unternimmt es, von höherer Warte, d. h. von seinem christlichen Standpunkte aus, das ganze jüdische Zeremonialgesetz einer einschneidenden Kritik ob seiner Gültigkeit trotz aller Anerkennung des Gesetzes und der Propheten zu unterziehen. In einem besonderen Kapitel XXVI (s. Achelis S. 128f.) wendet er sich an Mitglieder seiner Gemeinde, die einst Angehörige des auserwählten Volkes gewesen waren, jetzt aber den Messiasglauben angenommen und sich der heidenchristlichen Kirche angeschlossen haben. Er fordert sie als liebe Brüder auf, nicht fernerhin in den früheren Gewohnheiten zu beharren, d. h. die Reinigungen, Besprengungen, Waschungen und den Unterschied der Speisen zu beobachten auf Grund des Jesaiasspruches 43, 18. 19 als eines Herrenwortes, nicht des Alten zu gedenken, da er alles neu mache. Das Gesetz des Mose sind die 10 Gebote und die Satzungen, welche Gott verkündete, bevor das Volk das goldene Kalb anfertigte und den Götzen diente. Das sind die Rechtssatzungen in Gestalt des einfachen und leichten Gesetzes, das keinen Unterschied der Speisen, kein Räucherwerk, keine Darbringungen

---

merkenswert, daß ein christlicher Schriftsteller εὐποιΐαι der Heiden, ebenso gewisse species castimoniae, rückhaltlos anerkennt, ja bei Christen im Vergleichsfalle Unterlegenheit annimmt. Bei dieser Haltung könnte der Verfasser an die sittlichen Zustände bei den Serern und Brachmanen gedacht haben (R 9, 19. 20), aber eine Beobachtung im Sinne von Lev. 15 findet sich unter den Gesetzen der Länder nicht. So ist es doch eine Religionsübung der Juden, von denen es die Christen der Clementinen übernommen haben. Eine allgemeine Observanz der Christen kann es schon deswegen nicht gewesen sein, weil sonst die Polemik der Didaskalia unverständlich wäre.

von Schlacht- und Brandopfern kennt. Als aber die Juden in der Wüste nach Erteilung jenes Gesetzes auf dem Berge Gott verleugneten, ein gegossenes Kalb anfertigten und es anbeteten, da hat Gott in der Glut seines Zornes sie mit der „Wiederholung des Gesetzes“ gefesselt. Von da an nämlich datieren die Errichtung von Altären, Unterscheidungen der Speisen, von reinen und unreinen Tieren, Reinigungen, Waschungen, Besprengungen und die verschiedenen Arten der Opfer usw. usw. So hat Gott schwere Lasten und ein hartes Joch auf ihren Nacken durch diese „Wiederholung des Gesetzes“ gelegt; Blindheit und Verstockung des Herzens war die Folge. Aus diesen Banden, aus dieser harten Knechtschaft hat Jesus die Menschen erlöst, da er sie durch die Taufe von dem Götzendienst befreit und von der „Wiederholung des Gesetzes“, die wegen der Götzen stattfand, erlöst. Im Evangelium nämlich hat er das Gesetz erneuert, erfüllt und bekräftigt und die „Wiederholung des Gesetzes“ aufgelöst und abgetan. Schon vor seiner Ankunft auf Erden hat er durch die Propheten über die Wiederauflösung des zweiten Gesetzes zu dem Volke geredet, um bei seinem wirklichen Kommen um so vollständiger und gründlicher die „Wiederholung des Gesetzes“ aufzulösen. Er selbst hat sich der Besprengungen, Waschungen und der sonstigen Gebräuche nicht bedient; er hat nicht Schlacht- und Brandopfer, noch sonstiges im Gesetze Gebotene dargebracht. Und nicht nur hat er dies vorgelebt, sondern auch durch die Römer verwirklicht: er hat den Tempel zerstört, den Altar außer Tätigkeit gesetzt, die Opfer abgeschafft und alle Gebote und Verpflichtungen in der „Wiederholung des Gesetzes“ aufgelöst. Eine wirkliche Durchführung des Gesetzes ist auch seit der Römerherrschaft, seit der Zerstreuung unter den Heidenvölkern unmöglich geworden. Daher verfällt jeder, der an der „Wiederholung des Gesetzes“ festhält, dem Fluche, bindet sich selbst, erbt Wehe und bekräftigt den Fluch, der auf unserm Heiland ruhte, und wird als Feind Gottes verdammt. Wer aber Christus folgt, d. h. dem Evangelium gehorcht, welches die Erneuerung und Besiegelung des wahren Gesetzes ist, der wird die Segnungen ererben, und seine Hoffnung auf den Herrn wird nicht zu Schanden werden. Die aber, welche nicht auf ihn hören, daß er ihnen Erleichterungen verschaffe und sie von den

Banden der „Wiederholung des Gesetzes" erlöse, sind ungehorsam gegen Gott, der sie gerufen, daß sie herkommen sollen zur Erlösung, zur Ruhe und zu den Erleichterungen, und sie binden sich selbst an die schweren und unnützen Lasten der „Wiederholung des Gesetzes". Die Juden freilich waren von Gott mit Blindheit geschlagen; sie deuteten den Spruch Deuterom. 21, 23 auf den Gekreuzigten, erkannten ihn dadurch nicht, auch nicht an den Zeichen, die durch ihn in der Welt geschahen. So verharren sie denn durch ihr Festhalten an den Verpflichtungen in dem Götzendienst, sind Gebundene und Götzendiener. Eine Errettung ist ausgeschlossen. Infolgedessen kommt das Leiden als Erlösungstat nur den Christen zugute, die sich an das Evangelium halten.

Neben dieser in sich geschlossenen Ausführung kommt der Verfasser auch an einzelnen vorhergehenden Stellen (S. 5, 35; 6, 1ff.; 15, 25; 50, 25; 51, 4; 95, 18) auf seine Theorie zu sprechen, ohne daß die Leser den vollen Sinn zunächst begreifen können. Interessant ist die Forderung an den Bischof S. 15, 25f., er solle ein richtiger Dolmetscher und Erklärer der Schriften sein. Er versteht darunter folgendes: „Er soll das Gesetz und die Propheten mit dem Evangelium vergleichen, wie die Worte des Gesetzes und der Propheten mit dem Evangelium übereinstimmten. Vor allem aber soll er ein guter Erklärer des Gesetzes und der ‚Wiederholung des Gesetzes' sein, um zu erklären und zu zeigen, was das Gesetz der Gläubigen und was die Fesseln derer, die nicht glauben, sind, damit nicht einer von denen, die unter deiner Obhut stehen, die Verpflichtungen halte wie das Gesetz und sich eine schwere Last auflade und ein Sohn des Verderbens werde". Man erkennt daraus, daß der Kampf um das Zeremonialgesetz auch in andern Gemeinden akut geworden ist, daß andererseits Übertritt von Juden und Judenchristen zu der katholischen Kirche keine Ausnahme bildet[1]. Eine andere Frage ist die, ob diese „historisch-dogmatische Theorie über das alttestamentliche Gesetz" von dem Verfasser der Didaskalia aus der von ihm geschilderten Situation heraus erst gebildet ist, d. h. ob mit Achelis der Verfasser bei bei seiner Auseinandersetzung mit dem Judenchristentum sich

---

1 Vgl. die Bemerkungen von Achelis S. 357f.

zu diesem ganz wunderlichen, ihm eigentümlichen Gebilde von der „Wiederholung des Gesetzes" hat drängen lassen, — sie soll deutlich den Kopf eines Laien verraten —, oder ob diese Theorie bereits fertig in Umrissen vorlag, um für den vorliegenden Zweck benutzt zu werden.

Achelis ist entgangen, daß dieselbe Geschichtsauffassung über die Entstehung des mosaischen Gesetzes der Verfasser der Clementinen in R 1, 35 ff. vertritt. Moses hat nämlich auf Befehl des alles voraussehenden Gottes die Hebräer statt auf dem kurzen Wege direkt von Ägypten nach Judaea, vielmehr während 40 Jahre durch die Wüste geführt, damit sie die von den Ägyptern während ihres dortigen Aufenthaltes übernommenen schlechten Gewohnheiten mit der Zeit verlernten. Angelangt zum Berge Sinai, hat er ihnen das Gesetz im Umfang von 10 Geboten gegeben, als deren erstes und höchstes Gebot die Verehrung des e i n e n Gottes statuiert ist. Als er aber auf den Berg hinaufgestiegen war und dort 40 Tage geweilt hatte, hat das Volk die Wohltaten Gottes in der Zeit des Auszuges vergessen und sich nach dem Vorbilde des ägyptischen Apis[1] ein goldenes Kalb angefertigt und verehrt. Dadurch ist Moses zu der Erkenntnis gekommen, daß das Volk durch den Umgang mit den Ägyptern sich viel tiefer mit dem Götzendienst infiziert hat, daher die Wurzel des Übels nicht so schnell ausgerottet werden könne, und hat das Opfern gestattet, aber mit der Einschränkung: deo soli. Auf diese Weise wollte er die eine Hälfte des tiefer eingewurzelten Übels abschneiden, die andere Hälfte aufbehalten behufs Befreiung durch einen andern und zu anderer Zeit, und zwar durch den in Deuteron. 18, 15 (Act. 3, 22. 23) angekündigten Propheten (R 1, 36). Auch hat Moses für die Opfer e i n e n bestimmten Ort angewiesen, und zwar in der Voraussicht, ut cum tempus opportunum venisset et didicissent per prophetam, quia deus „misericordiam vult et non sacrificium" (Matth. 9, 13; 12, 7), viderent eum qui eos doceret locum dei electum esse sapientiam eius, in quo conveniret offerri hostias deo, hunc autem locum, qui a d t e m p u s videbatur electus, incursionibus hostium et excidiis saepe

1 Der Verfasser der Apostol. Konst. nennt bei der Überarbeitung der Didaskalia VI, 20, 1 merkwürdigerweise auch den Apis, hat also, wie auch sonst, die Clementinen daneben benutzt.

vexatum, et ad ultimum quoque audirent penitus excidendum (R 1, 37). Nach dem Tode des Moses haben die Hebräer den Boden der Väter betreten und das väterliche Erbe nach Vertreibung der Heiden übernommen, zunächst unter der ruhigen Regierung von Richtern. Später haben sie sich Könige auserwählt, die aus Ehrgeiz an dem Orte, der nur für das Gebet bestimmt war, einen Tempel errichtet haben, und unter der Nachfolge der gottlosen Könige hat auch das Volk sich größeren Gottlosigkeiten zugewendet (R 1, 38). Als nun die Zeit heranrückte, daß das Mangelhafte an den Institutionen des Moses erfüllt wurde und der geweissagte Prophet erschien, hat er zuerst die Juden zum Ablassen von Opfern ermahnt[1]; darauf hat er, damit sie nicht glauben sollten, daß nach der Sistierung der Schlachtopfer keine Vergebung der Sünden mehr stattfinden würde, die Wassertaufe zur Vergebung aller Sünden unter Anrufung seines Namens eingeführt, auf daß sie zugleich von jetzt ab in Erfüllung des vollkommenen Lebens die Unsterblichkeit erlangten, non pecudum sanguine, sed sapientiae dei purificatione purgati (R 1, 39). Obwohl der Erwartete sich durch Zeichen und Wunder manifestiert hat, hat das Volk, qui haec credenda tot saeculis eruditus est, nicht geglaubt, und nicht allein dies, es hat noch seinem Unglauben die Verleumdung hinzugefügt, indem es ihn, der um seiner Errettung willen gekommen war, einen gefräßigen und dem Bauche dienenden und von einem Dämon besessenen Menschen (Matth. 11, 18. 19) nannte. Wenn nicht die Weisheit Gottes denen beigestanden hätte, die die Wahrheit lieben, hätte der gottlose Irrtum fast alle verstrickt. So aber hat er zuerst 12 Apostel und darnach 72 andere bewährte Jünger auserwählt, damit die Menge an diesem wieder erkannten Vorbilde des Moses zu dem Glauben gelange, dieser sei der von Moses geweissagte Prophet (R 1, 40). Aber trotz aller Zeichen und Wunder ist er von den Gottlosen ans Kreuz geschlagen worden, und auch die wunderbaren Begleitumstände in der Natur bei seiner Kreuzigung haben keinen Eindruck gemacht (R 1, 41). So sind an Stelle der im Unglauben Beharrenden die Heiden berufen und ist in die ganze Welt die Predigt von dem heilbringenden Reiche Gottes gesandt (R 1, 42).

---

1 Vgl. R 1, 37: qui esset hostias cum loco pariter repudiaturus.

Vergleicht man die beiden Aufrisse der geschichtlichen Entwicklung von Moses bis Jesus in der Didaskalia und in den Clementinen, so besteht zwischen beiden offensichtlich ein naher Zusammenhang. Denn nicht nur unterscheiden beide zwei verschiedene Akte der Gesetzgebung, d. h. einen ersten Akt der Dekaloggesetzgebung mit dem Gebote der Verehrung des einen Gottes und einen zweiten Akt infolge des Ungehorsams und der Anbetung des goldenen Kalbes mit der temporären Zulassung der Opfer und dessen, was damit verbunden ist, sondern beide lassen auch durch Jesus dieses zweite Gesetz aufgehoben sein. Nur fehlt beim Verfasser der Clementinen der Name „Wiederholung des Gesetzes", aber jeder der beiden zeigt bei aller sachlichen Übereinstimmung doch eine charakteristische Abweichung in dem, was sie unter der zweiten Gesetzgebung begreifen und von Jesus aufgelöst sein lassen.

Zuvörderst möchte ich noch auf eine Verwandtschaft aufmerksam machen bei der Aufzählung der Wohltaten Gottes an diesem Volke vor Eintritt der Verleugnung und des Ungehorsams. In der Didaskalia S. 130, 17ff. lesen wir: „Als aber das Volk Gott verleugnete, der es durch Moses in seinen Nöten besucht hatte, der Wunderzeichen durch seine Hand und seinen Stab vollbracht hatte, der die Ägypter mit zehn Plagen geschlagen, der das Schilfmeer in zwei Teile geteilt, der sie mitten durch das Meer auf dem Trockenen gleich wie in der Wüste geführt hatte, der ihre Feinde und Hasser hatte versinken lassen, der durch Holz die bitteren Wasserquellen von Morrah süß gemacht, der ihnen aus dem Felsen viel Wasser hatte hervorsprudeln lassen, daß sie satt wurden, der mit der Wolken- und Feuersäule sie beschattet und geleitet hatte, der ihnen Manna hatte vom Himmel herabkommen lassen und ihnen Fleisch vom Meere her gegeben hatte, der ihnen das Gesetz auf dem Berge erteilt hatte — diesen verleugneten sie und sprachen: 'Wir haben keinen Gott, der vor uns herzieht', und sie machten sich ein gegossenes Kalb und beteten es an und opferten der Statue"[1]. Damit vergleiche man R 1, 35: populus, qui decem plagis percussam viderat Aegyptum et disruptum mare ac pedibus digressum, manna quoque sibi pro pane coelitus datum

1 Vgl. die Aufzählung S. 116, 8ff.

et ex sequenti petra poculum ministratum, cumque sub plaga coeli ardentiore positi, ne aestibus coquerentur, nube obumbrabantur in die, nocte vero columna ignis illuminabantur, ne ad eremi vastitatem horror quoque accederet tenebrarum... ipsi... aureum caput vituli facientes adoraverunt, et post tot ac tanta quae viderant mirabilia, veteris consuetudinis sordes elimare a se atque abstergere nequiverunt[1].

Daneben treffen wir eine Reihe der in den Erörterungen der Didaskalia cap. XXVI eingestreuten Zitate auch in der Disputation zwischen Simon und Petrus wieder:

1. Matth. 5, 17 S. 129, 17 = H 3, 51. 2. Matth. 5, 18 S. 129, 23 = H 3, 51. 3. Matth. 11, 28 S. 133, 15 = H 3, 52. 4. Matth. 22, 31 S. 143, 15 = H 3, 55. 5. Luc. 6, 42 S. 145, 4 = H 8, 7.

Hierbei ist Simon Magus der Vertreter des Judentums und Petrus das Sprachrohr des Judenchristentums. Es handelt sich auch hier um das Problem der göttlichen Autorität des mosaischen Gesetzes. Der Verfasser der Grundschrift bzw. der Kerygmen des Petrus vertritt den Standpunkt der Lehre von den falschen Perikopen im AT., daher die Forderung: γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι[2]. Ihre Anwendung gilt in erster Linie dem Gesetz. Beide Verfasser gehen aus von dem Herrenspruch Matth. 5, 17. Der Verfasser der Didaskalia versteht unter „Gesetz“ den Dekalog und schiebt den Gedanken unter, daß dieses Gesetz nicht aufgelöst sei, während die „Wiederholung des Gesetzes“ als in der Zeit entstanden aufgelöst wäre. Der Verfasser der Clementinen argumentiert, indem er ebenfalls dem Spruch einen Nebengedanken unterlegt, also: τὸ δὲ καὶ εἰπεῖν αὐτὸν „οὐκ ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον“, καὶ φαίνεσθαι αὐτὸν καταλύοντα, σημαίνοντος ἦν, ὅτι ἃ κατέλυσεν, οὐκ ἦν τοῦ νόμου (H 3, 51). Unter dem νόμος versteht er gleichfalls den Dekalog (s. R 1, 35). Und unmittelbar daran anschließend berufen sich beide auf Matth. 5, 18[3]. Nach der Didaskalia ist es

---

1 Möglicherweise hat R die Aufzählung verkürzt. Die Beschreibung des Auszuges der Hebräer und des Unterganges der Ägypter liefert R 1, 34.

2 Dieses viel zitierte apokryphe Herrenwort auch H 2, 51; 18, 20.

3 Matth. 5, 18 spielt eine große Rolle bei der Diskussion über die Gültigkeit des Gesetzes. Das ersieht man auch aus der Epist. Petr.

das Jod, das nicht vergeht vom Gesetz, unter welchem er wieder den Dekalog begreift, denn die 10 Gebote sind Jod, der Anfang des Namens Jesu; der „Buchstabe“ ist das Querholz des Kreuzes. In H 3, 51 legt der Verfasser den Nachdruck auf den Vordersatz: ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται und argumentiert: τὰ πρὸ οὐρανοῦ καὶ γῆς παρερχόμενα ἐσήμανεν μὴ ὄντα τοῦ ὄντως νόμου. Es gibt also nach beider Auffassung ein wirkliches Gesetz, d. i. das ewige Gesetz des Mose — nach Didaskalia das einfache, reine, heilige Gesetz des Lebens — und ein unwirkliches Gesetz, d. i. das für die Zeit gegebene, daher auflösbare oder nach Didaskalia S. 134, 26: das zweite Gesetz des Todes. Nun halten aber nach H 3, 52 Himmel und Erde noch zusammen; so sind vergangen θυσίαι, βασιλεῖαι, αἱ „ἐν γεννητοῖς γυναικῶν“ προφητεῖαι καὶ ὅσα τοιαῦτα ὡς οὐκ ὄντα θεοῦ προστάγματα. Zu diesen ungöttlichen προστάγματα rechnet er H 3, 45. 56 die θυσίαι ζῴων oder ἀπαρχαί oder ὁλοκαυτώματα, denn es verträgt sich nicht mit dem wahren Gottesbegriff, daß der ἀπροσδεὴς ὀρέγεται κνίσης καὶ θυσιῶν καὶ θυμάτων καὶ προσχύσεων oder λύχνοις καὶ λυχνίαις τέρπεται oder διὰ σαλπίγγων καὶ ὀλολυγμῶν καὶ βολίδων καὶ τοξευμάτων προσέρχεται (H 2, 44). Und übereinstimmend damit ist das ewige Gesetz des Adam: θυσίας, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ . . . πῦρ βωμῶν σβέννυσιν (H 3, 26). Jesus selbst, der bei der Taufe von Gott Sohn genannt ist, hat jenes Feuer, das der jüdische Hohepriester für die Sünden des Volkes anzündete, durch die Gnade der Taufe ersetzt[1]; seit seinem Erscheinen ces-

c. 2, wo Petrus die paulinische These von der κατάλυσις τοῦ νόμου mit Berufung auf Matth. 5, 18 ablehnt, indem er für die ewige Dauer des durch Moses gesprochenen und von dem Herrn bezeugten göttlichen Gesetzes eintritt. Er wehrt sich nachdrücklich gegen die ihm untergeschobenen Umdeutungen. Hort, Notes introd., S. 112, macht auf die eigentümlich übereinstimmende Fassung des Herrenspruches an beiden Stellen aufmerksam, die auf ein und denselben Verfasser schließen lassen. Aus der Stelle des Petrusbriefes wird nicht sofort klar, was er unter dem ewigen Gesetz Gottes verstanden wissen will.

1 In scharfer Opposition hebt der Hohepriester R 1, 55 den ritus sacrificiorum, qui ad remissionem peccatorum humano generi divinitus esset indultus, mit hohen Tönen hervor und weist darauf hin, daß dieser alten Institution gegenüber die Taufe von Jesus erst jüngst eingeführt ist.

savit chrisma, per quod pontificatus praebebatur, vel prophetia vel regnum (R 1, 48). Mit der Zerstörung Jerusalems fällt also zusammen die Aufhebung des theokratischen Hohenpriestertums und damit der gesamten Institutionen des Opferkultus, dazu kommt die Vernichtung der weltlichen Selbständigkeit unter Königen[1] und das Aufhören der Prophetie. Zweierlei springt bei dieser Haltung in die Augen. Erstlich schweigt der Verfasser an allen angezogenen Stellen von den kultisch-sittlichen Vorschriften des mosaischen Zeremonialgesetzes, von den Waschungen und Reinigungen, von den Speisen, die der Verfasser der Didaskalia zu den Bestandteilen des zweiten zeitlichen Gesetzes — und das mit Recht — rechnet, und deren Beobachtung er mit aller Energie zurückweist. Das Schweigen legt ein nur zu beredtes Zeugnis dafür ab, daß unser Verfasser ein begeisterter Anhänger der jüdischen Kathartik ist. Des inneren Widerspruches, der darin liegt, einen Teil des mosaischen Gesetzes für abrogiert zu erklären, einen anderen Teil wieder festzuhalten, ist er sich scheinbar nicht bewußt geworden; zu dem Dekalog konnte er doch unmöglich die Reinigkeitsvorschriften rechnen; er weiß ja genau, daß sie im Leviticus zu finden sind.

Ein zweites, auffallendes Moment zeigt die Stellung zur Prophetie. Man könnte zunächst meinen, der Verfasser vertrete die Theorie, wie sie die Kirche im Kampfe gegen den Montanismus aufgestellt hat, mit Christus habe die Prophetie ihr natürliches Ende gefunden, aber H 3, 52 klärt uns auf; es handelt sich um αἱ „ἐν γεννητοῖς γυναικῶν" προφητεῖαι im Sinne der judenchristlichen Kerygmen, die auf Grund des Syzygienkanons eine männliche und eine weibliche Prophetie unterscheiden, indem die erstere ihren letzten Repräsentanten in dem „wahren Propheten", in dem υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hatte, die letztere in Johannes dem Täufer, dem „vom Weibe Geborenen" (Matth. 11, 11, vgl. H 2, 17)[2]. Jetzt verstehen wir,

1 Merkwürdig und gehässig scharf ist in den Clementinen der Gegensatz gegen das weltliche Königtum. R 1, 38 nennt sie „Tyrannen", die aus königlichem Ehrgeiz den Tempel erbaut haben. H 3, 24 läßt die weibliche Prophetie die πρόσκαιροι βασιλεῖς empfangen und gebären und macht sie für das Blutvergießen in den Kriegen verantwortlich.

2 Darüber vgl. die Ausführungen von Waitz S. 130f.

aus welchem Grunde der Verfasser in dem Zitate Matth. 5, 17 das zweite Stück „und die Propheten" unterdrückt hat. Von Moses bis Jesus hat es nämlich keine männlichen, d. h. wahren, Propheten gegeben; alle Propheten des AT.s gehören zu den πεπλανημένοι, die zwar die Wahrheit begehrten, aber sie nicht empfangen haben, nach dem Herrenspruche Matth. 13, 17; Luc. 10, 24 (H 3, 53), daher wurden auch die, welche von ihnen die Kenntnis der Wahrheit begehrten und ihren Glauben auf sie stellten, arg getäuscht (H 3, 24)[1]. Ihnen fällt zur Last, daß sie falsche Vorstellungen über Gott verbreitet haben und daß die Schriften des AT.s durch sogenannte falsche Perikopen verfälscht sind, daher in dem AT. der judenchristlichen Kerygmen die Propheten nicht enthalten waren[2]. Und wie eng

---

1 τοὺς δὲ παρ' αὐτῆς μαθεῖν ἀλήθειαν ὀρεγομένους τῷ τὰ πάντα λέγειν ἐναντία καὶ πολλὰς καὶ διαφόρους παρέχειν ὑπουργίας ζητοῦντας ἀεὶ καὶ μηδὲν εὑρίσκοντας μέχρις αὐτοῦ θανάτου καθίστησιν· ἀπ' ἀρχῆς γὰρ ἀνθρώποις τυφλοῖς θανάτου κεῖται πρόφασις· πλάνα γὰρ καὶ ἀμφίβολα καὶ λοξὰ προφητεύουσα τοὺς πιστεύοντας ἀπατᾷ. Hier tritt uns der Standpunkt des Petrusbriefes an Jacobus (c. 1) über die πολύσημοι φωναὶ τῶν προφητῶν und über die πολλὰ νευοῦσαι γραφαὶ unverhüllt entgegen.

2 Vgl. die Untersuchungen von Waitz S. 259ff. Nur im 7. Buche der Kerygmen, das überhaupt eine etwas abweichende Haltung einzunehmen scheint, tritt Jacobus, Sohn des Alphaeus, in der Streitunterredung für die Propheten ein mit der Behauptung: non ideo credendum esse Jesu, quia de eo prophetae praedixerint, sed ideo magis credendum esse prophetis, quod vere prophetae sint, quia eis testimonium Christus reddat. Nam praesentia et adventus Christi illos vere prophetas fuisse designat (R 1, 59). Aber es ist nicht ersichtlich, ob hier von den Propheten im weitesten Sinne des Wortes die Rede ist oder im engeren Sinne, wie es R 5, 10 der Fall: Hic (sc. verus propheta) adnunciavit regnum dei, cui nos de omnibus quae dicebat, tanquam vero prophetae credimus, firmitatem fidei nostrae non solum ex verbis eius, sed et ex operibus adsumentes, quia et dicta legis, quae ante multas generationes de praesentia eius exposuerant, in ipso consignabantur, et imagines gestorum Moysi et ante ipsum patriarchae Jacob, ipsius per omnia typum ferebant. Tempus quoque adventus eius, hoc est ipsum in quo venerat, praedictum ab eis constat, et super omnia quod esset a gentibus exspectandus, sacris literis comprehensum est, quae in eo pariter universa completa sunt. Demgemäß haben doch nur Moses und vor ihm Jacob auf Christus geweissagt; ersterer in Deuteron. 18, 15 (R 1, 36. 39. 41. 49. 57), letzterer in Gen. 49, 10 bezüglich der exspectatio gentium (R 1, 49. 50; H 2, 52; 3, 49). Dazu kommt noch die Disputation zwischen Jacobus, dem Haupt der

dieser männliche und weibliche Prophetismus mit der Predigt des Petrus an die Heiden zu Tripolis zusammenhängt, zeigen die Ausführungen über den männlichen Propheten H 3, 26: ὁ δὲ ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων προφητείαν ἔμφυτον ψυχῆς ἰδίαν ἔχων . . . θεὸν ἕνα μόνον αἰτεῖν λέγων, θεοὺς οὔτε αὐτὸς λέγει οὔτε ἄλλῳ λέγοντι πιστεύει. . . . θυσίας,, αἵματα, σπονδὰς μισεῖ. ἁγνούς, καθαρούς, ὁσίους ἀγαπᾷ. πῦρ βωμῶν σβέννυσιν. πολέμους καταργεῖ. . . . γάμον νομιτεύει, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ, εἰς ἁγνείαν πάντας ἄγει usw. usw. Hier wird also die ἁγνεία im Zusammenhang mit der Ehe ausdrücklich betont; diese kultischen Reinigkeitsvorschriften haben im Gesetz des wahren Propheten ihre Gültigkeit behalten. Und angesichts dessen wundert man sich nicht, wenn als das Kennzeichen der weiblichen Prophetie die Unreinheit bemerkt wird: καὶ ὡς θήλεια ἐν ἐνμηνίοις γινομένη προφάσει θυσιῶν αἱμάσσεται καὶ οὕτως τοὺς ψαύοντας αὐτῆς μολύνει (H 3, 24).

Damit kommen wir den Kreisen auf die Spur, von denen das Festhalten an der jüdischen Kathartik befürwortet wird, vor allem aber denen, welche die Theorie von der Zweiteilung des Gesetzes ersonnen haben. Der Verfasser der Grundschrift hat sie bereits in seiner Quellenschrift, in den Kerygmen des Petrus vorgefunden. Daraus folgt, daß die These von Achelis,

---

Jerusalemer Gemeinde, mit dem Hohenpriester Caiphas in R 1, 68 über die Frage, ob Jesus der Christus sei oder nicht. Dabei sollen die Schriften als Unterlage dienen. Da erhebt Jacobus den Einwurf, zunächst erst festzustellen, auf Grund welcher Schriften disputiert werden solle, und Caiphas bestimmt: „aus dem Gesetze," aber es heißt: et post hoc etiam prophetarum addidit mentionem. Aus dieser Frage und Antwort ist ersichtlich, daß die Argumentation aus den Propheten gar nicht so selbstverständlich ist, wie wir es uns nach dem Weissagungsbeweis in den sonstigen altchristlichen Schriften vorstellen. Jacobus zeigt denn auch, daß die Propheten ihre Aussagen aus dem Gesetz genommen und in Übereinstimmung mit dem Gesetz geredet haben (R 1, 69). Als selbständige Offenbarung Gottes bedeuten die Propheten nichts; ihre Aussagen müssen erst am Gesetz gemessen werden. Eine doppelte Ankunft Christi ist geweissagt, die erste in Niedrigkeit ist erfüllt; über sie haben speziell Jacob und Moses geweissagt; die zweite in Herrlichkeit wird noch von der Zukunft erwartet mit dem Zusatz: nonnulli tamen etiam de secundo (R 1, 49. 69). Von einer Plerophorie der Weissagungen der alttestamentlichen Propheten auf Christus ist keine Rede.

aus dem Kopfe des Verfassers der Didaskalia sei die historisch-dogmatische Theorie über das alttestamentliche Gesetz geflossen, nicht mehr haltbar ist. Nicht der Kampf gegen das Judenchristentum hat jene Theorie gezeitigt, sondern das Judenchristentum selbst ist der Erfinder gewesen, als es galt, das messiasgläubige Judentum von der ungläubig gebliebenen Volksgemeinschaft zu trennen, aber nicht das Judenchristentum in seiner Gesamtheit, sondern eine Gruppe haeretisch-gnostischer Richtung, welche sich ein Sonderevangelium geschaffen hatte, das unter dem Titel εὐαγγέλιον τῶν δώδεκα umlief[1]. Nach dem Bericht des Epiphanius haer. 30, 16, 5 lasen sie Matth. 5, 17 in der Fassung: ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας, καὶ ἐὰν μὴ παύσησθε τοῦ θύειν, οὐ παύσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ ὀργή. Sie bezogen also den Ausspruch auf die Opfer und verwarfen den jüdischen Opferdienst in der schärfsten Form genau so wie die Kerygmen der Clementinen. Dieses Evangelium der Zwölf[2] steht m. E. im Hintergrunde der Kerygmen. Denn wie dort die Auswahl der zwölf Apostel betont wird (Epiph. h. 30, 12, 3), so hier dasselbe R 1, 40. 44; 4, 35; H 2, 23; wie dort die zwölf Apostel dienen εἰς μαρτύριον τοῦ Ἰσραήλ, so R 1, 64: et tunc gentibus evangelium praedicabitur ad testimonium vestri (Matth. 24. 14), ut ex illorum fide vestra infidelitas iudicetur. Und wie dort innerhalb des Apostelkollegiums Matthaeus hervorgehoben wird, so auch in R 1, 55, indem er als erster Redner dem Hohenpriester entgegentritt[3]. Von hier fällt Licht auf die Bemerkung im Evangelium von der Abstammung Johannis des Täufers aus dem Geschlechte Aarons, als Sohn

1 Über das Evangelium der Zwölf vgl. Zahn, GK II, S. 724ff., Harnack, Chronologie I, S. 628f.

2 Aus denselben judenchristlichen Kreisen stammen auch die Ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου, in denen nach Epiphanius h. 30, 16, 7 Jacobus, ohne Zweifel der Bruder des Herrn, auftrat: κατὰ τοῦ ναοῦ καὶ τῶν θυσιῶν κατά τε τοῦ πυρὸς τοῦ ἐν τῷ θυσιαστηρίῳ καὶ ἄλλα πολλὰ κενοφωνίας ἔμπλεα. Besonders scharf muß hier der Gegensatz zu Paulus hervorgetreten sein, da er zum Hellenen aus Tarsus gestempelt wird, der in Jerusalem Proselyt geworden sei und sich habe beschneiden lassen, um die Tochter des Priesters heiraten zu können, und der, als er trotzdem sie nicht als Frau gewonnen, aus Wut gegen Beschneidung, Sabbat und Gesetzgebung geschrieben habe.

3 Im übrigen zeigen die beiden Apostelkataloge bemerkenswerte Abweichungen.

des Priesters Zacharias (Epiph. h. 30, 13, 6; Luc. 1, 5). Denn der Ausdruck ἱερεύς ist im Sinne der Judenchristen ein Makel, da das Priestertum zum Opferkult gehört; auf der andern Seite steht Aaron, der Hohepriester, im Syzygienkanon auf der linken, schlechten Seite gegenüber dem guten Gesetz des Moses (H 2, 16). Dem Aaron ist ἡ ὀφιωθεῖσα ῥάβδος in die Hand gegeben zur Erregung von Krankheiten, dagegen hat Moses durch seine Gebete die Heilung gebracht (H 2, 33). Aaron ist also trotz seiner Stellung als Hohepriester oder gerade deswegen minderwertig gegenüber Moses. So verstehen wir jetzt, was die Bemerkung über den Stammbaum Johannis des Täufers andeuten soll[1], denn damit ist Johannes der Täufer selbst als Vertreter der Linken bzw. als Vertreter der weiblichen Prophetie gekennzeichnet, wie wir es in den Kerygmen ausgesprochen finden. Die judenchristlichen Leser des Evangeliums verstanden jedenfalls den wirklichen Sinn der scheinbar harmlosen Epitheta. Und nicht ohne Bedacht hatte für sie der Verfasser von dem Speisezettel des Johannes die Heuschrecken gestrichen und dafür eingesetzt: μέλι ἄγριον, οὗ ἡ γεῦσις ἡ τοῦ μάννα[2], ὡς ἐγκρὶς ἐν ἐλαίῳ (Num. 11, 8), denn seine Leser sollten vegetarischen Grundsätzen huldigen. Noch nachdrücklicher tritt diese Tendenz in dem angeblichen Spruche Jesu entgegen: μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν (Epiph. h. 30, 22, 4); hier wird Luc. 22, 15 in sein Gegenteil verkehrt. Diese Judenchristen waren Vegetarianer in völliger Verwerfung jeglichen Fleischgenusses (Epiph. h. 30, 15, 3), und alle Einwürfe, daß doch die von ihnen als Gerechte anerkannten Männer des AT.s wie Abraham, Noah, Isaak und Jacob, ebenso Moses[3], Fleisch gegessen und Opfer dargebracht hätten, werden mit der Bemerkung zurückgewiesen: τίς χρεία με ἀναγινώσκειν τὰ ἐν τῷ νόμῳ, ἐλθόντος τοῦ εὐαγ-

---

1 Im Evangelium heißt es freilich: ὃς ἐλέγετο εἶναι ἐκ γένους Ἀαρὼν τοῦ ἱερέως.

2 Von dem Manna heißt es R 1, 35: quae species cibi per virtutem dei in quem quisque desiderasset, verteretur saporem.

3 Diese Aufzählung der Gerechten stimmt mit der in den Clementinen überein (H 2, 52; 17, 4; 18, 13), da sie mit Moses abbricht. Mit dem Einzug der Kinder Israel unter Josua beginnt die Depravation, und die Neugestaltung setzt erst mit Jesus ein (R, 1, 38. 39).

γελίου; oder man gibt auf weiteres Drängen die Antwort: Χριστός μοι ἀπεκάλυψε[1] und fügt noch Schmähungen auf die Gesetzgebung hinzu[2].

Diesen Vegetarianismus verleugnen auch die petrinischen Kerygmen nicht, wenn sie Petrus verkündigen lassen: ἄρτῳ μόνῳ καὶ ἐλαίαις χρῶμαι καὶ σπανίως λαχάνοις (H 12, 6=R 7, 6) mit der Begründung: ἐν γὰρ τούτοις καὶ περισσεύομαι. ὁ νοῦς γάρ μου τὰ ἐκεῖ πάντα ὁρῶν αἰώνια ἀγαθὰ οὐδὲν τῶν ἐνταῦθα περιβλέπεται[3]. Diese Lebensweise tritt auch bei den Mahlzeiten zutage, die an jedem Abend gemeinsam eingenommen werden, die gewöhnlich mit dem Ausdruck bezeichnet werden ἁλῶν μεταλαμβάνειν[4] (H 4, 6; 6, 26; 11, 34; 13, 8. 11; 14, 1. 8; 15, 11; 19, 25; 20, 16), während bei der eucharistischen Mahlzeit ἄρτος und ἅλες erwähnt werden (Contest. c. 4 Epist. Clem. c. 9 H 14, 1)[5].

1 Die Offenbarungen Christi sind nicht spezieller Natur, sondern gründen sich auf den Spruch Jesu Matth. 11, 27, daß er den allen unbekannten Vater im Evangelium offenbart hat. Viel ventiliert wird in den Clementinen über diesen Ausspruch (vgl. H 17, 4; 18, 4f. 13. 18). Den falschen Perikopen des ATs stehen die klaren Aussprüche Jesu im Evangelium gegenüber.

2 Nach Epiph. h. 39, 15, 4 geben sie auf die Frage des Nichtgenießens von ἔμψυχα die Antwort: διὰ τὸ ἐκ συνουσίας καὶ ἐπιμιξίας σωμάτων εἶναι αὐτὰ οὐ μεταλαμβάνομεν.

3 Hier ist die asketische vegetarische Lebensweise nicht gnostisch unterbaut.

4 R gebraucht stets den Ausdruck cibum sumere (vgl. R 1, 74; 2, 72; 3, 50; 4, 3 usw., was dem τροφῆς μεταλαμβάνειν in H 8, 24; 9, 23; 10, 26; 16, 21 entspricht. Hat wiederum Rufin geändert?

5 Waitz S. 387 will seine H. H. von dem ebionitischen Charakter freisprechen. Die Haltung des Petrus sei nur ein Merkmal eines altchristlich-asketischen Ideals, das auf den Apostel übertragen sei, wie auch Clemens Alex., Paedag. II, 1, 16 vom Apostel Matthäus berichte, daß er sich von σπέρματα, ἀκρόδυες und λάχανα ἄνευ κρεῶν ernährt habe, und Hegesipp bei Euseb. h. e. II, 23, 5 betreffs Jacobus, des Bruders des Herrn: οἶνον καὶ σίκερα οὐκ ἔπιεν οὐδὲ ἔμψυχον ἔφαγε. W. vermeint, daß Epiphanius h. 30, 15. 21. 22 die täglichen Waschungen und die asketische Lebensweise nur auf Grund der von ihm für ebionitisch gehaltenen Clementinen ebenfalls für ebionitisch betrachtet habe, so daß man in Gefahr wäre, sich in einem circulus vitiosus zu bewegen. Aber so einfach liegt die Sache doch nicht, denn die Ebioniten des Epiphanius berufen sich nur auf das Vorbild des Petrus in den Clementinen für ihre eigene Anschauung, die sie bereits von früher her besitzen. Die Kerygmen des Petrus sind ja aus ihren Kreisen geflossen. Nicht also Epiphanius, sondern

Deshalb ist es in ihren Augen die größte Blasphemie der Juden, Jesus einen voracem hominem et ventri servientem zu nennen. Vegetarier kennt auch der Verfasser der Didaskalia; er rechnet die, welche den Genuß des Fleisches radikal verbieten, weil die Tiere eine Seele haben, zu den Häretikern (S. 121, 25; 122, 8; 138, 30). Ihretwegen soll auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem verhandelt sein und auf Grund des Berichtes des Petrus über die Episode mit dem Hauptmann Cornelius Act. 10, 11—17 wird das Speiseverbot Act. 15, 29, das sich nur auf Götzenopferfleisch, Blutiges und Erstícktes beschränkt, erlassen (S. 123, 3ff.). Hier braucht es sich nicht ausschließlich um Judenchristen zu handeln, aber sicherlich werden dem Verfasser der Didaskalia derartig Gesinnte nicht unbekannt gewesen sein.

Zu den vorher angemerkten Übereinstimmungen in der Beurteilung des Gesetzes und der Propheten, in der Beobachtung des jüdischen Sabbats, der Beschneidung, der vegetarischen Lebensweise, der Reinigungsbäder bei Menstruation, Pollution und ehelichem Beischlaf tritt noch hinzu die Beurteilung der Ehe. Denn nach der ganzen Haltung sollte man erwarten, daß der Verfasser der Clementinen neben der σωφροσύνη der ἐγκράτεια im Sinne der παρθενία das Wort redet, aber der Ausdruck παρθένος und παρθενία im Sinne des altchristlichen Sittlichkeitsideals kommt in dem ganzen Werke nicht vor. Als die größte Sünde, als Todsünde gilt, wie wir gesehen haben, die μοιχεία und πορνεία, aber der Geschlechtsverkehr in der Ehe selbst wird nicht perhorresziert, vielmehr gilt die legitime Ehe als das beste Schutzmittel gegen die πορνεία und wird daher auf Eingehen von Ehen bei den Jüngeren geradezu gedrängt und auch bei Älteren dies dringend empfohlen. Kein Wort wird

die Benutzer der Clementinen bewegen sich in einem circulus vitiosus. Wie fest verankert in den Kerygmen die Perhorreszierung des Fleischgenusses war, ersieht man aus der Geschichtsbetrachtung über die Giganten bzw. Engel, die widernatürlich begehrten nach der βορά τῶν ζῴων und der γεῦσις τῶν αἱμάτων. διὸ καὶ πρῶτοι σαρκῶν ἐγεύσαντο (H 8, 15; vgl. R 1, 29). Wegen ihres Blutgenusses ist die Sintflut geschehen und der zwölften Generation das Gebot gegeben, ne sanguinem degustarent (R 1, 30). Deshalb kann man m. E. den Verfasser der Grundschrift nicht davon freisprechen, daß er von judenchristlichem Einfluß sich nicht ferngehalten hat. Wir werden noch sehen, aus welchem Grunde dies geschehen ist.

darüber verloren, daß der wahre Christ sich vor der zweiten Ehe hüten solle. Desgleichen hören wir auch nichts betreffs der Haltung der Jungfrauen und Witwen. Das Amt der Presbyter ist sogar damit betraut, als Ehestifter oder als Befürworter zur Verhütung der Verseuchung der Gemeinde zu fungieren (Epist. Cl. c. 7 H 3, 68; 5, 25). Die legitime Ehe soll freilich nicht der Wollust, sondern der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes dienen, und auch die besondere Spezies der castimonia in der Ehe setzt die Ehe als natürliche Institution voraus. Ferner hören wir nicht, daß Petrus nach der Anagnorisis der beiden Ehegatten Mattidia und Faustus und ihrer Taufe eine Rede über die ἐγκράτεια in der Ehe hält, wie es sonst in den alten Apostelromanen die Regel ist. Eine solche Haltung trägt unbedingt einen orientalischen Charakter, wo das Heiraten eine direkte Pflicht ist, aber auf der andern Seite wieder einen christlichen Charakter, da nur die Einehe gestattet ist, deshalb der gerechte Abraham von dem Vorwurf der Polygamie mit drei Weibern und Iacob des Verkehres mit 4 Frauen, von denen sogar zwei Schwestern waren, gereinigt wird (H 2,52)[1].

Nun hören wir aber bei den Ebioniten des Epiphanius h. 30, 15, 2, daß sie die παρθενία und ἐγκράτεια verwerfen[2] (vgl. c. 2, 6). Man glaubt geradezu die Satzungen in dem Clemensbriefe zu vernehmen, wenn es c. 18, 2 heißt: ἀναγκάζουσι δὲ καὶ παρ' ἡλικίαν ἐκγαμίζουσι τοὺς νέους, ἐξ ἐπιτροπῆς δῆθεν τῶν παρ' αὐτοῖς διδασκάλων, und man ist nicht überrascht zu hören: οὐ μόνον ἑνὶ τῷ γάμῳ ἐπιτρέπουσι τὰς συναφείας ποιεῖσθαι, ἀλλ' εἰ καὶ θελήσειέν τις τοῦ πρώτου γάμου διαζεύγνυσθαι, ἑτέρῳ δὲ συνάπτεσθαι, ἐπιτρέπουσιν — ἄχρι καὶ δευτέρου καὶ τρίτου καὶ ἑβδόμου γάμου. Wenn Epiphanius von seinem mönchischen Standpunkte darin das Zeichen der Schamlosigkeit erblickt, so dürfen wir ihm diese Verleumdung nicht weiter übelnehmen; die Clementinen selbst sind über jeden Verdacht lasciver Moral-

---

1 Von seinem vegetarischen Ideal aus ist der Nῶε μέθυσος ein Unding.

2 Epiphanius führt gegen ihre Berufung auf Clemens die von der Kirche anerkannten pseudoclementinischen Briefe ad virgines (Harnack, Altchristl. Lit. I,518f., Ausgabe Funk, Opp. Patr. apostol. II, 1881, p. 1 sqq.) an, die für die Jungfräulichkeit energisch eintreten, und will damit die Verfälschung der Clementinen erhärten.

auffassung erhaben. Nun hat Achelis S. 313f. darauf hingewiesen, daß der Verfasser der Didaskalia der geschlechtlichen Askese einen auffallend geringen Wert beilegt, den Stand der Asketen und Jungfrauen nicht kennt, den man sonst so ziemlich überall in der Kirche jener Zeit voraussetzen könne. Der Verfasser rechnet die, welche das Heiraten verneinen und die ἁγνεία anpreisen, zu den Häretikern (S. 121, 23; 122, 7). Wie man sich aller Schöpfungen Gottes mit Dank bedienen, also keinem Vegetarianismus huldigen soll, so soll man auch heiraten nach dem Gebote Gottes Prov. 19, 14 Matth. 19, 4—6. Mit gleichem Eifer wie die Clementinen tritt er für das Heiraten der jungen Mädchen und Söhne ein, und zwar für rechtzeitiges Heiraten, damit sie vor Nichtsnutzigkeit und Hurerei bewahrt werden, indem er die Eltern auffordert: „Darum seid eifrig darauf bedacht, ihnen zur Zeit Frauen zu nehmen und sie zu verheiraten, daß sie nicht bei ihrer Jugend in überschäumender Kraft wie die Heiden huren, und ihr Gott dem Herrn am Tage der Gerichts Rechenschaft geben müßt"[1] (S. 115, 15f.). Ein weibliches Waisenkind soll ein Vater annehmen, der einen Sohn besitzt, und zu gegebener Zeit es ihm zur Frau geben (S. 87, 16), oder die Bischöfe sollen sich um die Jungfrau kümmern und sie mit einem der christlichen Brüder verheiraten (S. 87, 25f.). Die so viel in der alten Kirche ventilierte Frage über die zweite Ehe scheint für unsern Verfasser nicht zu existieren, da er als Gewohnheitsrecht betrachtet, daß eine junge Witwe sich wieder verheiratet (S. 75, 19)[2], nur bei weiteren

1 Diese Prophylaxis gegen die Hurerei betont auch der Clemensbrief c. 7: πρὸ πάντων τοὺς νέους πρὸς γάμον ζευγνύτωσαν ἐν τάχει προλαμβάνοντες τῆς νεαζούσης ἐπιθυμίας τὰ παγιδεύματα. Wie in der Didaskalia die Eltern verantwortlich vor Gott gemacht werden, so hier die Presbyter: ὑμεῖς δὲ δίκην δώσετε, μήπως παρὰ τὴν ὑμετέραν ἀμέλειαν γέγονεν ἡ ἁμαρτία.

2 Nicht dagegen spricht der Satz S. 74, 29f. „Wenn ihr aber eine Junge in die Reihe der Witwen stellt und sie ihre Witwenschaft ihrer Jugend wegen nicht erträgt und heiratet, so bringt sie Schande auf die Ehre der Witwenschaft, und sie muß Gott Rechenschaft geben, zunächst darüber, daß sie zweimal geheiratet hat, und dann noch darüber, daß sie eine Witwe zu sein versprochen hat zur Ehre Gottes und als Witwe einen Mann genommen hat und nicht im Witwenstande geblieben ist." Wie der Zusammen-

Heiraten soll sie als Hure gelten. Über die Männer schweigt er sich ganz aus; bei ihnen scheint es kein Hemmnis für Heiraten über die zweite Ehe hinaus zu geben. Dann begreift man, daß auch die Kleriker keinen Ehebeschränkungen unterliegen. Beim Empfange der Ordination soll der Bischof, da er als verheirateter Mann allgemein vorausgesetzt wird, nur darauf geprüft werden, ob er keusch ist, ob seine Frau eine Christin und keusch, ob er seine Kinder im Gottesfurcht aufgezogen hat und das Hauspersonal ihm mit Ehrfurcht begegnet. Von der Anweisung, bei der Wahl eines Bischofs in erster Linie einen Unverheirateten zu berücksichtigen, oder wenn dies nicht angängig, sich von seiner einzigen Gattin zu trennen, hören wir nichts. Daß bei den Presbytern und Diakonen überhaupt keine Anforderungen inbezug auf die Ehe gestellt werden, nimmt bei solcher Haltung kein Wunder. Ehelose unter den Klerikern scheinen nicht vorausgesetzt zu werden.

Werfen wir nun unter diesem gewonnenen Resultate von der Didaskalia einen Rückblick auf die Clementinen, so treffen wir in ihnen auf gleichartige Verhältnisse. Denn im Clemensbriefe c. 2 werden als Qualitätseigenschaften für die Eignung eines Bischofs angegeben: θεοσεβῆ, φιλάνθρωπον, ἁγνόν, πολυμαθῆ, σώφρονα, ἀγαθόν, δίκαιον, μακρόθυμον καὶ γενναίως εἰδότα

hang zeigt, handelt es sich nicht um eine Witwe gewöhnlichen Schlages, sondern um eine Witwe, die ein Gelübde abgelegt hat und durch den Bruch ihres Gelübdes Schande auf die Institution der kirchlichen Witwenschaft bringt. Deshalb vorher die Forderung, nur Witwen über 50 Jahre in diesen Stand anfzunehmen, da solche nicht mehr auf den Gedanken der zweiten Ehe kommen (S. 74, 26). Von diesen werden junge Witwen unterschieden, welche nach kurzer Ehe ihren Mann durch den Tod oder durch Trennung verloren haben; wenn diese für sich allein bleiben, indem sie inoffiziell an der Ehre der Witwenschaft teilnehmen, werden sie um ihrer Vortrefflichkeit willen — also nicht um ihrer kirchlichen Stellung willen — geehrt werden von den Menschen auf Erden wie von Gott im Himmel (S. 75, 3f.). Im allgemeinen gilt aber die Regel, junge Witwen nicht in die kirchliche Witwenschaft einzureihen, dann aber für sie materiell zu sorgen, um ihnen keinen Grund zur Wiederverheiratung zu geben, nämlich aus Mangel an Existenzmöglichkeit einen Ernährer zu suchen (S. 75, 13f.). Bei dieser Erklärung lösen sich die Widersprüche, die Achelis S. 262f. zur Annahme einer Interpolation veranlassen.

φέρειν τὰ ἐνίων τῶν κατηχουμένων ἀχαριστίας[1]. Auf seine Ehe wird auch hier nicht reflektiert, noch weniger bei den Presbytern und Diakonen.

Der Schluß ist unabweisbar: Der Verfasser der Didaskalia und der Clementinen sind Angehörige ein und derselben Landeskirche gewesen, die aber gegenüber den andern uns sonst bekannten Kirchenprovinzen ein Sonderleben geführt hat. Und nehmen wir hinzu, daß die in den Clementinen verarbeiteten Kerygmen des Petrus Produkte des Judenchristentums sind, und auf der anderen Seite, daß dieses Judenchristentum die engsten Beziehungen zu den von Epiphanius h. 30 unter dem Titel „Ebioniten" geschilderten gnostischen Judenchristen, die wiederum mit den Ossäern oder Elkesaiten[2] (Epiph. h. 19) und Sampsäern (Epiph. h. 53) eine zusammenhängende Gruppe bilden[3], aufweist, so wird dadurch von neuem erhärtet, daß wir die Heimat der Verfasser dort zu suchen haben, wo das Judenchristentum in kompakter Masse lebte, um selbst auf katholische Christen geistige Einwirkungen ausüben zu können. Dies hat bereits Achelis beim Verfasser der Didaskalia herausgefühlt, wenn er schreibt (S. 362): „Wie es aber zu gehen pflegt, wenn man gegen geistige Strömungen ankämpft: man wird selbst von ihnen ergriffen, wenn auch, ohne es zu wollen und zu wissen; so ist es auch dem Verfasser der Didaskalia ergangen. Für unsere Augen trägt er eine Anzahl Züge, über deren judenchristliche Herkunft wir nicht im Zweifel sein können". Und das gleiche gilt für den Satz: „Der Verfasser schrieb zwar für eine heidenchristliche Gemeinde, aber diese befand sich in nächster Nähe einer propagandakräftigen, judenchristlichen Umgebung. Damit ist aber gesagt, wo wir die Heimat der Didaskalia zu suchen haben".

---

1 Was unter den „Undankbarkeiten von seiten einiger Katechumenen" zu verstehen ist, wird nicht ganz klar. Handelt es sich um Katechumenen, die vom Bischof im christlichen Glauben unterrichtet sind, aber vor Ablauf des Katechumenats abspenstig geworden, eventuell ihn bei der heidnischen Behörde angezeigt, bzw. ihn bei den Mitbürgern verleumdet haben?

2 In dem Werke des Elxai (Epiph. h. 19, 7) finden wir dieselben Grundsätze: ἀπεχθάνεται τῇ παρθενίᾳ, μισεῖ δὲ τὴν ἐγκράτειαν, ἀναγκάζει δὲ γαμεῖν.

3 Epiphanius hat diese Gruppe willkürlich auseinander gerissen.

Doch bevor wir von diesen Prämissen aus an die Frage nach dem Orte und der Zeit des Verfassers der Grundschrift der Clementinen herantreten, wollen wir noch einen letzten Punkt zur Erörterung bringen, der uns noch einmal die enge Verwandtschaft zwischen der Didaskalia und den Clementinen vor Augen führen wird. In der katholischen Gemeinde des Verfassers der Didaskalia befindet sich nämlich eine Strömung, die auf dem Gebiete der kirchlichen Bußdisziplin rigorose Prinzipien vertritt[1]. Gegen sie wendet sich der Verfasser in lebhafter Diskussion in einem besonderen Abschnitt cap. V „über die Sünder und die Reumütigen" und in cap. VI „an die Bischöfe". In weitherziger Milde will er, dem Worte Gottes folgend, allen reumütigen Sündern Barmherzigkeit und Vergebung zuteil werden lassen und gibt daher dem Bischof die Anweisung: „Du nun, o Bischof, richte also zunächst streng und darnach nimm mit Liebe und Barmherzigkeit auf, indem ⟨du ihm Rettung⟩ versprichst, ⟨wenn⟩ er Reue zeigt. Schilt ihn, ängstige ihn und (dann) laß dich erbitten und gewähre ihm um des Wortes bei David Psal. 74, 19 willen" (S. 20, 27f.). Und weiter S. 21, 33f.: „Helfet vielmehr den Schwerkranken. denen, die sich in Gefahr befinden und in der Irre sind, daß ihr sie vom Tode befreiet, und zwar nicht nach der Härte des menschlichen Herzens, des menschlichen Wortes und menschlicher Gedanken, ⟨sondern nach dem Willen und dem Gebot des Herrn, unseres Gottes⟩". In der Taufe empfangen alle, selbst die aus den Heidenvölkern, Vergebung der früheren Sünden (S. 103, 5. 17), aber auch nach der Taufe verfällt, wie die Erfahrung lehrt, der Christ von neuem der Sünde, da niemand sich rühmen kann, frei von Sünden zu sein (S. 28, 6. 19), wie die Beispiele der Patriarchen lehren (S. 28, 10; 103, 8f.). Freilich ist dem Verfasser die altchristliche Anschauung nicht unbekannt, daß jeder, der nach der Taufe Böses tut, schon zum Höllenfeuer verdammt ist, da er verpflichtet ist, die verabscheuungswürdigen, unreinen Handlungen der frevelhaften Heiden zu meiden (S. 18, 11f.) und die Kirche als die Gemeinde der Heiligen (S. 19, 14) nicht zu verunreinigen. Auch kennt er freche Frevler und Todsünder

---

1 Vgl. die Ausführungen von Achelis S. 299ff.

(S. 18, 27; 103, 18), die aus der Gemeinde ausgeschlossen werden müssen, aber dieser Ausschluß ist nach dem Herzen des Verfassers kein definitiver. Jedem steht die Aufnahme in den Schoß der Kirche wieder offen, wenn er seine Sünden bereut und dies auch öffentlich vor der Gemeinde durch Seufzen, Weinen, Tränen und andere Zeichen der Buße kundtut (S. 19, 19. 21; 20, 15. 18; 28, 33). Der Bischof soll die Sünder nicht hartherzig von sich stoßen und sie aller Hoffnung auf Rettung (S. 19, 20; 20, 14; 24, 22; 31, 34; 32, 16—21; 33, 8) berauben, da in diesem Falle die Gefahr besteht, daß jener sich von der Herde entferne und gänzlich zugrunde gehe; denn durch seine Unbarmherzigkeit wird er Mithelfer an der Wendung zum Bösen und an der Zerstreuung der Schafe zum Fraße der Tiere des Feldes, d. h. der Heiden und Häretiker, indem der aus der Kirche Ausgewiesene in den Tempel der Heiden eintritt oder in den Häresien untertaucht (S. 33, 27f.). Im Gegenteil, er soll ein verständiger und mitfühlender Arzt[1] der Kirche sein, der die in Sünden Kranken gesund mache (S. 33, 10f; 31, 28f.). Ein hartherziger Bischof ist ein grausamer Mörder (vgl. S. 25, 17), da der Ausgewiesene von Gott dem qualvollen, ewigen Feuer zum Fraße übergeben wird (S. 34, 18f.). Zwei Beispiele führt der Verfasser am Schluß seiner Ausführuugen ins Feld, den Bericht im vierten Buche der Könige 21, 1—16 und im zweiten Buch der Chronik 33, 11f. über König Manasse mit dem angehängten Gebet desselben (S. 35, 6ff.) und S. 34, 35f. die Episode Jesu mit der Ehebrecherin (Joh. 8, 9—11). Beide Beispiele sind mit Bedacht ausgewählt, denn beim König Manasse handelt es sich um die Todsünde des Götzendienstes bzw. des Abfalls und die des Mordes an den Gerechten, bei der Ehebrecherin um die Todsünde des Ehebruches und der Hurerei. Wie jene beiden Sünden von Gott auf Grund der Umkehr vergeben sind, so diese durch den Herrn. Der Verfasser will also alle Sünden, selbst die schwersten, der Binde- und Lösegewalt des Bischofs unterstellen als des Richters über die Sünder an Stelle des allmächtigen Gottes (S. 19, 25f.; 28, 1f.; 33, 2). Wie im

1 Das Bild vom Arzte kennt auch der Clemensbrief c. 2: καὶ αὐτὸν οὖν δεῖ τὸν προκαθεζόμενον ἰατροῦ τόπον ἐπέχειν, οὐ θηρίου ἀλόγου θυμὸν ἔχειν.

einzelnen diese Bußdisziplin über die schweren Sünder ausgeübt werden sollte, darüber gibt der Verfasser keine nähere Anweisung; das überläßt er dem Ermessen des Bischofs, nur hören wir S. 25, 33f. von Auferlegung von verschiedenen Fastzeiten nach Ausweisung aus der Kirche (S. 26, 12). Daher geht m. E. Achelis viel zu weit, wenn nach ihm das römische Ausnahmegesetz über die Todsünden in Syrien nicht gegolten haben soll (S. 307). Sonst wäre nämlich die Haltung der Opposition innerhalb seiner Gemeinde nicht erklärlich. Es sind in erster Linie Laien (S. 21, 22; 22, 3), welche gegen die Wiederaufnahme grober Sünder durch den Bischof heftigen Protest erheben. Sie begründen ihren Protest mit der Besorgnis, daß sie und die Gemeinde durch das Zusammenleben mit derartigen Sündern verunreinigt würden (S. 21, 4; 22, 7) und dadurch selbst schweren Schaden erleiden, indem ihnen von Gott die Sünden jener bei weitherziger Duldung zugerechnet würden (S. 20, 25; 24, 23). Sie selbst betrachten sich als Sündlose (S. 20, 17. 25; vgl. 27, 24; 38, 31), und dies wird auch nicht bestritten, obwohl die Sündlosigkeit bei Menschen nicht vorausgesetzt wird, da selbst die Gerechten und Erzväter in kleinen Sünden befunden wurden (S. 28, 6f.). Unser Verfasser schilt sie aber als Unbarmherzige (S. 21, 4; 24, 18), als streitsüchtige Menschen, die das Verderben der andern wollen (S. 22, 3) und Gefallen finden am Sterben, indem sie ihre Brüder hassen und Schmähungen lieben (S. 21, 30). Er gibt die Versicherung ab, daß jeder einzelne Laie über seine eigenen Sünden Rechenschaft ablegen müsse und niemand wegen der Sünden anderer Schaden erleide; denn das Beispiel des Judas Ischarioth, der mit den Aposteln zusammen gebetet habe, zeige, daß er ihnen keinen Schaden verursacht habe. Das zeige auch Noah und seine beiden Söhne, die gesegnet, gegenüber den beiden andern, die verflucht wurden (S. 21, 21f.). Unser Verfasser will den Anschein erwecken, als wenn die Opponenten keinen Sünder aus Lieblosigkeit dulden wollen: in Wahrheit dreht sich der Streit um das Kontagium der ernsten Christen, die an dem alten Ideal „Gemeinde der Heiligen" mit aller Energie festhalten wollen, durch die Duldung der Wiederzulassung der groben Sünder in ihrer Mitte. Muß doch der Verfasser selbst zugeben, daß ein Bischof, der einen Frevler

aus Ansehen der Person, aber um unrechten Gewinnes willen in der Kirche duldet, seine Gemeinde vor Gott und vor den Menschen schändet, indem letztere, insbesondere die Neophyten und Katechumenen, in ihrem Glauben wankend werden und von dem geduldeten Frevler angesteckt werden (S. 18, 33ff.). Denn der Bischof kann doch nicht garantieren, ob ein grober Sünder von wirklicher Reue beseelt ist und nach der Wiederaufnahme ein reines Leben führen wird. Unser Verfasser vertritt doch selbst den altchristlichen Grundsatz, daß die Herde rein bleiben soll (S. 19, 17). Offensichtlich ist er sich der Schwäche seines Standpunktes wohl bewußt, deshalb bietet er einen großen Heerbann von alt- und neutestamentlichen Zitaten auf, um seine uneingeschränkte Wiederaufnahme der groben Sünder zu rechtfertigen.

Man hat nun diese Katharer der Didaskalia in Zusammenhang gebracht mit den Novatianern[1] und von hier aus eine Datierung der Didaskalia versucht. Achelis S. 303f., ebenso Funk, Apostol. Konst. 1891 S. 52ff. lehnen diese Verwandtschaft ab, und m. E. mit Recht. Denn wir werden nicht fehlgehen in der Vermutung, daß die Katharer der Didaskalia nicht weit entfernt sind von jenen Katharern, die auf die körperlichen Reinigkeitsvorschriften so großes Gewicht legten. Dann aber wird es naheliegen, einen Blick auf die Clementinen zu werfen und ihre Haltung in der Bußdisziplin zu prüfen.

In Übereinstimmung mit der allgemeinen katholischen Anschauung wird den Christen in der Taufe die Vergebung aller vorher begangenen Sünden zuteil (R 1, 39. 48. 69; 6, 8. 9; 7, 35 H 3, 26; 7, 8; 8, 22; 9, 23; 11, 27; 13, 10; 17, 7). Bei diesem Akte empfängt jeder Christ das vestimentum mundum, cum quo ei ingrediendum est ad coenam regis, observare debet, ne peccato aliqua ex parte maculetur, et ob hoc tanquam indignus et reprobus abiiciatur (R 4, 35). Es werden verschiedene Ursachen der Befleckung des Hochzeits- bzw. Taufkleides angeführt: si quis recedat a patre et conditore omnium deo, alium recipiens doctorem praeter Christum... et si quis de substantia divinitatis quae cuncta praecellit, aliter quam dignum est sentiat,

---

1 Harnack, TuU. II, 1, 2, S. 242; II, 5, S. 76; Literaturgesch. I, S. 516; Bardenhewer, Altchristl. Literaturgesch. II, S. 259.

haec sunt quae usque ad mortem baptismi polluunt indumentum. Quae vero in actibus polluunt, ista sunt: homicidia, adulteria, odia, avaritia, cupiditas mala. Quae autem animam simul et corpus polluunt, hoc est: immolata degustare vel sanguinem vel morticinium quod est suffocatum, et si quid aliud est quod daemonibus oblatum est (R 4, 36). Deutlich werden drei Grade der Sünden unterschieden. An erster Stelle steht der Abfall zum Heidentum, bzw. der Götzendienst, er bildet eine besondere Kategorie als die schwerste Befleckung des Taufkleides. Dem folgt eine zweite Kategorie von Handlungssünden, unter denen wiederum Mord und Hurerei den ersten Platz einnehmen[1]. Die dritte Kategorie umfaßt die Versündigungen gegen die Gebote des Aposteldekrets[2]. Leider ist hier nicht ausgeführt, ob diese verschiedenen

---

1 Nach R 5, 23 ist homicidium und adulterium eine violatio imaginis dei.

2 H 7, 4 fügt alles Weitere zusammenfassend die goldene Regel mit den Worten hinzu: τὰ δὲ λοιπὰ ἑνὶ λόγῳ ὡς οἱ θεὸν σέβοντες ἤκουσαν Ἰουδαῖοι καὶ ὑμεῖς ἀκούσατε ἅπαντες, ἐν πολλοῖς σώμασιν μίαν γνώμην ἀναλαβόντες Ἅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ βούλεται καλά, τὰ αὐτὰ βουλευέσθω καὶ τῷ πλησίον. Dem Verfasser schwebt m. E. wegen der positiven Fassung des Logions das Herrenwort Matth. 7, 12 (vgl. Luc. 6, 31) vor, das an die gottesfürchtigen Juden gerichtet ist und in dem nach Jesu Wort das Gesetz und die Propheten beschlossen sind. Dies zeigt noch deutlicher H 12, 32: ἑνὶ λόγῳ, ὃ θέλει ἑαυτῷ, θέλει καὶ τῷ πλησίον. οὗτος γάρ ἐστι θεοῦ νόμος καὶ προφητῶν, αὕτη τῆς ἀληθείας ἡ διδασκαλία (vgl. auch H 11, 4; dazu Waitz S. 288, Nr. 12). In H 2, 6 und R 5, 23 schimmert die negative Fassung durch (vgl. im übrigen Resch, Außerkanon. Paralleltexte zu Lucas, S. 80f. und Agrapha S. 95f. 135f. 272f.), aber auch H 7, 4 geht in der Deutung in die negative Fassung über: οὐ θέλεις φονευθῆναι, ἕτερον μὴ φονεύσῃς· οὐ θέλεις τὴν σὴν ὑφ' ἑτέρου μοιχευθῆναι γυναῖκα, τὴν ἑτέρου μὴ μοίχευε γαμετήν. οὐ θέλεις τι τῶν σῶν κλαπῆναι, ἑτέρου μὴ κλέπτε μηδέν. Diese Forderung in der Rede des Petrus zu Tyrus hören wir wörtlich aus dem Munde des Aquila in seiner Disputation mit dem Greise R 8, 56: Omnis enim propemodum actuum nostrorum in eo colligitur observantia, ut quod ipsi pati nolumus, ne hoc aliis inferamus; sicut enim ipse occidi non vis, caveas oportet, ne alium occidas, et sicut tuum non vis violari matrimonium, nec tu alterius macules torum, furtum pati non vis, nec ipse facias; et intra hanc regulam humanorum gestorum singula quaeque concurrunt. Ich möchte noch bemerken, daß der Verfasser der Didaskalia S. 4, 25f. die Summe des Christentums ebenfalls in dieser goldenen Regel erblickt; sie ist für ihn ein „einfaches und wahres Gesetz“.

Stufen der Sünden eine verschiedene Bewertung bei der Sündenvergebung von seiten des Bischofs bzw. der Gemeinde erfahren oder ob alle drei Kategorien eo ipso jede Sündenvergebung ausschließen[1]. Im Lichte des Satzes: ne peccato aliqua ex parte maculetur et ob hoc tanquam indignus et reprobus abiiciatur ist freilich der Ausschluß des Unwürdigen die einzige Möglichkeit als Folge der Befleckung des vestimentum mundum. Als Christen werden nur die anerkannt, welche die Taufgnade bewahrt haben. In diese Richtung weist auch die etwas anders formulierte Parallelstelle in den Homilien 8, 23, wenn Petrus seine Zuhörer in Tripolis auffordert: ἔνδυμα οὖν εἰ βούλεσθε γενέσθαι θείου πνεύματος, σπουδάσατε πρῶτον ἐκδύσασθαι τὸ ῥυπαρὸν ὑμῶν πρόλημμα (ὅπερ ἐστὶν ἀκάθαρτον πνεῦμα) καὶ μιαρὸν περίβλημα. τοῦτο δὲ οὐκ ἄλλως ἀποδύσασθαι δύνασθε, ἐὰν μὴ πρότερον ἐπὶ καλαῖς πράξεσιν βαπτισθῆτε καὶ οὕτω καθαροὶ σώματί τε καὶ ψυχῇ γενόμενοι τῆς ἐσομένης ἀϊδίου βασιλείας ἀπολαύσητε. μήτε οὖν εἰδώλοις πιστεύετε μήτε τραπέζης αὐτοῖς κοινωνεῖτε μιαρᾶς, μὴ φονεύσητε, μὴ μοιχεύετε, μὴ μισήσητε οὓς μὴ δίκαιον, μὴ κλέπτετε μηδὲ κακαῖς τισὶν ὅλως πράξεσιν ἐκβάλλεσθε. ἐπεὶ τῶν ἐσομένων ἀγαθῶν στερηθέντες τῆς ἐλπίδος, ἐν μὲν τῷ παρόντι ὑπό τε κακῶν δαιμόνων καὶ χαλεπῶν παθημάτων συνελασθήσεσθε, ἐν δὲ τῷ ἐσομένῳ αἰῶνι ἀϊδίῳ κολασθήσεσθε πυρί. Auch hier ist der gleiche Gedanke, daß die zum Gastmahl des himmlischen Königs Eingeladenen, d. h. die in der Taufe der Sündenvergebung teilhaftig gewordenen Heiden das angezogene καθαρὸν ἔνδυμα γάμου (H 8, 22) von jeder Befleckung

---

1 Die Bedeutung des anschließenden Satzes: Hic ergo vobis sit primus gradus ex tribus, qui gradus triginta ex se gignit mandata, secundus vero qui sexaginta, tertius qui centum, sicut alias vobis de his plenius exponemus — ist mir nicht ganz klar; leider hat der Verfasser sein Versprechen einer gründlicheren Erörterung dieses änigmatischen Satzes nicht innegehalten. Meiner Ansicht nach sollen die angeführten drei Kategorien der Sünden zu einem gradus gehören, der 30 Gebote umfaßt, die der Mensch halten muß, um gleichsam Mitglied dieser ersten Stufe zu werden. Wenn aber diese erste Stufe bereits die Todsünden umfaßt, welche Mandate enthalten dann die nächsten beiden Stufen? Daß der Satz irgendwie auf das Gleichnis Jesu vom Säemann (Matth. 13, 9 — Waitz fälschlich Matth. 13, 27) zurückgeht, ist wohl nicht zu bezweifeln (W. S. 383).

rein halten müssen. Von irgendwelcher nachträglichen Behandlung dieser Sünder durch die Vermittlung des Bischofs ist keine Rede[1]. Der Sünde selbst folgt die Strafe im Diesseits, wie im Jenseits, auf dem Fuße, während umgekehrt die Bewahrer der Taufgnade die Erben der ewigen Güter[2] werden. Hier stoßen wir auf einen Rigorismus besonderer Art. Reinheit an Seele und Körper ist das Kennzeichen des wahren Christen. Daher liebt der wahre Prophet ἁγνούς, καθαρούς, ὁσίους (H 3, 26). Und dieses Ideal der Reinheit und im Gegensatz dazu die Furcht vor Befleckung von anderer Seite treffen wir auch in dem Clemensbriefe bei Behandlung der πορνεία und μοιχεία. Denn die Gemeinde ist die νύμφη Χριστοῦ, die als die Haupttugenden des Christen σωφροσύνη und φιλανθρωπία verlangt; daher ist die μοιχεία und πορνεία ein großes Übel und steht an zweiter Stelle der Todsünden[3]. Infolgedessen werden die Presbyter aufgefordert: ἵνα οὖν μὴ ἡ πορνεία νομὴν λαβοῦσα καθ' ὑμῶν εἰς ὑμᾶς τὸν αὐτὸν ἐμβάλῃ λοιμόν, προασφαλίζεσθε καὶ ἐρευνᾶτε, μήπως τὸ τῆς μοιχείας λανθανόντως ἐν ὑμῖν ἀναφθῇ πῦρ. Der σώφρων wird von dem νύμφιος βασιλεύς die größte Ehre empfangen, die Sünderin dagegen wird ausgestoßen (ἔκβλητος), die Presbyter werden wegen ihrer Nachlässigkeit Strafen erleiden. Irgendwelche Milde kennt man nicht, noch weniger ein Mittel der Rehabilitierung nach dem Ausschluß aus der Gemeinde. Wer ausgestoßen ist, bleibt ausgestoßen (Epist. Clem. c. 7). Noch deutlicher hat der Homilist den Gedanken der Ansteckung in der Ordinationsrede für Zacchaeus zutage treten lassen, wenn es H 3, 68 heißt: νέων δὲ μὴ μόνον κατεπειγέτωσαν τοὺς γάμους... μήπως ζέουσα ἡ ὄρεξις προφάσει πορνείας ἢ μοιχείας λοιμὸν προσενέγκῃ τῇ ἐκκλησίᾳ. ὑπὲρ πᾶσαν γὰρ ἁμαρτίαν ἡ τῆς μοιχείας ἀσέβεια θεῷ ἐστύγηται, ὅτι οὐ μόνον αὐτὸν τὸν ἁμαρτήσαντα ἀναιρεῖ, ἀλλὰ καὶ

---

1 Im Clemensbrief c 6 ist von der Binde- und Lösegewalt des Bischofs die Rede, ebenso vorher c. 2, wo die Handhabe nach einem κανὼν τῆς ἐκκλησίας erfolgen soll.

2 Den Gedanken von H 8, 23 wiederholt in positiver Form Petrus H 9, 23: ἕνα οὖν θεὸν σέβειν ἑλόμενοι καὶ τραπέζης δαιμόνων ἀποσχόμενοι καὶ σωφροσύνην μετὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης ἀναδεξάμενοι καὶ τρισμακαρίᾳ ἐπονομασίᾳ εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν βαπτισάμενοι τῷ ὅσον δύνασθε ἐπὶ τὸ τέλειον τῆς ἁγνείας ἑαυτοὺς ἐπιδιδόναι δύνασθε κολάσεως ἀϊδίου ῥυσθέντες αἰωνίων ἀγαθῶν κληρονόμοι καταστῆναι.

3 Vgl. darüber meine Ausführungen S. 102f.

τοὺς συνεστιωμένους καὶ συναμιλλωμένους· λύσσῃ γὰρ ἔοικεν, ὅτι τῆς ἰδίας μανίας μεταδιδόναι φύσιν ἔχει. So streng können nur Kreise urteilen, die gesonnen sind, keinen Kompromiß mit der Welt zu schließen. Diese Katharer haben aber mit den Novatianern nichts zu tun. Es sind dieselben Strömungen, denen wir in der Didaskalia begegnen; hier, in dem Verfasser der Grundschrift, erleben wir einen ihrer geistigen Führer. Und er ist sich wohl bewußt, daß dieser Rigorismus heftigen Widerstand unter den Brüdern, ja bei der Mehrzahl findet, indem sie einen Bischof mit diesen Grundsätzen von Grund aus hassen, wenn es im Clemensbrief c. 16 heißt: ὥστε ἐάν σε πολλοὶ τῶν ἀδελφῶν διὰ τὴν ἐπ' ἄκρον δικαιοσύνην μισήσωσιν, τὸ αὐτῶν μὲν μῖσος οὐδέν σε βλάψει, ἡ δὲ τοῦ δικαίου θεοῦ φιλία πολύ σε ὀνήσει. Eine Minorität steht einer Majorität in der Frage der Handhabung der Bußdisziplin gegenüber. Man glaubt eine polemische Spitze gegen den Verfasser der Didaskalia zu vernehmen.

Damit lichtet sich in etwas das geheimnisvolle Dunkel, das über dem Verfasser der Clementinen zu liegen scheint. Im Lichte der Didaskalia erkennen wir das Milieu, in welchem er aufgewachsen ist. Er war seiner Abstammung nach ein Sprößling des auserwählten Volkes, der, sei es direkt vom Judentum, sei es auf dem Wege des Judenchristentums sich der heidenchristlichen Kirche angeschlossen hatte, der bei aller Hochschätzung des Heidenchristentums doch die Prärogative seinem angestammten Volke in keiner Weise absprechen wollte, darum sich nach wie vor innerlich zu diesem hingezogen fühlt. Denn der Gott, εἷς καὶ μόνος, der Schöpfer Himmels und der Erden, den er jetzt als Christ anbetete, war kein anderer als der Gott der Juden (R 2, 40. 43ff. H 16, 14). Deshalb schämt er sich nicht, diesem Gott nach dem ritus Hebraeorum Dank zu sagen (R 5, 36 H 10, 26) oder von dem nostrum genus Hebraeorum zu reden, das sich von Abraham mit Stolz ableitet (R 1, 32) oder von τὸ ἐμὸν φῦλον ἐκ προγόνων (H 14, 5) oder von den „Vätern", zu denen er die Gerechten des AT.s bis auf Moses rechnet (H 16, 14). Er kann freilich nicht leugnen, daß die Juden von Gott zur Hochzeit seines Sohnes eingeladen sind, aber dieser Einladung nicht Folge geleistet haben, darum der Vater durch den wahren Propheten den Aposteln befahl, auf die Ausgänge der Straßen zu gehen, d. h. die Heiden zur

Teilnahme an dem Hochzeitsmahle herbeizurufen, wenn sie auch ursprünglich davon ausgeschlossen waren (H 8, 22)[1]. Dabei bemerkt er, daß nicht das jüdische Volk als Ganzes von der Einladung ausgeschlossen ist — er kennt ja die messiasgläubigen Judengemeinden —, sondern redet von τινὲς τοῦ ἡμετέρου ἔθνους, οἵτινες ἐπὶ κακαῖς πράξεσιν ὑπὸ τοῦ τῆς κακίας ἡγεμόνος προληφθέντες. Als Glied der katholischen Kirche ist ihm zum Bewußtsein gekommen, daß an die Stelle der increduli die Heiden getreten sind und Petrus als Apostel zu diesen geschickt ist (R 2, 23 H 17, 7), da Christus iam non secundum consequentiam rerum, sed incredibili quodam vaticinationis eventu (R 5, 11) die Erwartung der Heiden und nicht der Juden geworden ist (R 1, 50; 4, 4; 5, 10. 11. 12). Aber trotz alledem hat das Judenvolk einen unverlierbaren Besitz in dem ewigen Gesetz des Moses, dem Dekalog. Wer diesen befolgt, d. h. den im Gesetz niedergelegten Willen Gottes durch gute Werke erfüllt, wird der Verheißungen nicht verlustig gehen. Denn dieses ewige Gesetz des Moses ist identisch mit dem Gesetze des wahren Propheten, dem die Heiden folgen. Freilich die Vollendung erblickt er, wie oben angeführt, in der Synthese, d. h. in der Vereinigung des Mosaismus mit dem Messiasglauben in Christo.

Bei dieser seiner Auffassung hielt unser Verfasser es nicht für bedenklich, zwei Quellenschriften jüdischen und judenchristlichen Ursprungs für seinen auf katholische Christen eingestellten Apostelroman zu verarbeiten. Verband ihn innerlich mit dem Judentum der monotheistische Gottesbegriff, die Werkgerechtigkeit und der Vergeltungsgedanke, so mit dem Judenchristentum der Gegensatz gegen den Opfer- und Tempeldienst mit allem Drum und Dran, die Ablehnung des nachmosaischen Prophetismus und Theokratismus (H 3, 26. 51. 52 R 1, 48). Dagegen stand er den jüdischen Reinigungs- und Speisegesetzen, der Sabbatfeier und der Beschneidung nicht unsympathisch gegenüber. Zu dem paulinischen Evangelium von der Freiheit vom Gesetz und von der Glaubensgerechtigkeit konnte er sich bei seinem vom Judentum abhängigen Religionsbegriff, der auf

1 R 4, 35 spielt auch auf Matth. 22, 2ff.; Luc. 14, 16ff. an, aber ohne Nutzanwendung auf die Juden.

die καλαὶ πράξεις den Hauptton legte, nicht bekennen. Die Erlösungsreligion im Sinne des Paulus hat bei ihm keinen Resonanzboden gefunden. Aber bei seiner Anerkennung des Universalismus des Heils hat er sich über den engherzigen, feindseligen Standpunkt der Judenchristen erhoben und hat die antipaulinischen Tendenzen der petrinischen Kerygmen stark beschnitten oder fast ganz unterdrückt. Freilich seine eigene Gedankenwelt durch die Paulusbriefe befruchten zu lassen, dazu hat er sich nicht aufraffen können, vielmehr ignoriert er Paulus vollständig; wir nehmen nur einen schwachen Nachhall des Gegensatzes wahr. So schillert denn der Verfasser der Clementinen in allen drei Schattierungen, je nachdem man sich zu ihm einstellt. Für sich betrachtet, kann man ihn als Volljuden[1] betrachten, aber auch als Judenchristen und nicht zuletzt als Heidenchristen, und doch ist er im Grunde keiner von allen dreien; er ist ein katholischer Christ besonderen Formats durch seine Abstammung und durch seine Umgebung[2].

---

1 J. Bergmann, Les éléments juifs dans les Pseudo-Clémentines (Revue des Études Juives XLVI, S. 89ff.), betont die jüdischen Elemente und kann dafür mit gewissem Recht zahlreiche Momente anführen.

2 Man könnte manche eigentümlichen Züge einfach auf die Quellen zurückführen, ohne dafür den Verfasser verantwortlich zu machen, aber selbst wenn man dies berücksichtigen wollte, gerade in dem, was der Verfasser aus seinen Quellen entnommen hat, und nicht zuletzt in dem, was er stillschweigend ablehnt, schimmert seine Eigenart durch. Man muß doch auch berücksichtigen, daß der Verfasser der Clementinen die Auswahl seiner Quellenschriften nicht aus irgendwelcher Spielerei getroffen hat, sondern mit der bestimmten Absicht, die dort vorgefundene Gedankenwelt für die christlichen Leser fruchtbar zu machen. Wir von heute empfinden bei der Lektüre die disparaten Elemente, aus denen seine religiösen Gedanken zusammengesetzt sind; bei dem Verfasser selbst dürfen wir das kaum voraussetzen. Wenn er völlig unbefangen, ja mit einer gewissen naiven Freude Abschnitte aufnimmt, welche ausgesprochenermaßen judaistisch oder gnostisch sind, so liegt darin keine Unklarheit des Verfassers, wie Waitz vermeint (S. 55). Ebensowenig sind die rituellen Gebräuche, die gefordert werden, wie die täglichen Waschungen, nur deshalb erwähnt, weil sie dazu beitragen sollen, der Erzählung ein gewisses archaistisches Gepräge zu verleihen (W. S. 55), und noch abwegiger ist die Annahme von Waitz S. 75, der katholische Verfasser des Clemensromans wäre in Rom von dem Schwindel des synkretistischen Zeitgeistes er-

Diese Umgebung lernen wir am besten kennen durch den Verfasser der Didaskalia, der einerseits Juden als katholische Christen voraussetzt, andererseits durch eine judenchristliche Umgebung sich nicht nur stark bedroht sieht, sondern auch unter deren Einfluß steht. So werden wir von hier aus wichtige Fingerzeige für die Orts- und Zeitbestimmung der Clementinen gewinnen, sobald man beide Schriften örtlich und zeitlich aneinander rückt.

Nach den Untersuchungen von Achelis[1] ist wohl allgemein zugestanden, daß die Didaskalia in einer Kirchenprovinz mit starken jüdischen und judenchristlichen Kolonien entstanden ist. Judenchristen wohnten nach den Angaben des Epiphanius (haer. 29, 7, 7; 30, 2, 7) in Beroea in Coelesyrien, in der Dekapolis um Pella herum und in der Basanitis in der Stadt Kokaba — es sind die Nazoräer —, andere, die sogenannten Ebioniten (haer. 30, 18, 1), in Batanea und Paneas, vor allem in Moabitis und Kokaba in der Basanitis. Dazu kommt noch

---

griffen worden und hätte sich die eigenartigen judenchristlichen Anschauungen zu eigen gemacht, ohne jedoch ihnen selber seine katholische Überzeugung zu opfern, weil er damit auf den Beifall der vornehmen Kreise am kaiserlichen Hofe rechnen konnte, für die er schrieb. Nein, alles dies gehört zu seinem katholisch-kirchlichen Standpunkt. Das erkennt man am deutlichsten an dem Christusbilde, das nicht aus den Evangelien, noch weniger an Paulus gewonnen ist, sondern an dem wahren Propheten der Kerygmen. Hier pulsiert sein lebendiges Christentum. Es ist ein Erbe, das aus der früheren religiösen Entwicklung mit hinübergenommen ist und deshalb dem Christentum des Verfassers der Clementinen sein ganz singuläres Gepräge gibt. Das ersieht man ja auch aus der Didaskalia. Von diesem Gesichtspunkte aus würde man auch den Verfasser der Oden Salomos als einen Vertreter der syrischen Kirche ganz anders beurteilt haben, statt ihn mit allen möglichen Sekten in Verbindung zu bringen. Dasselbe gilt auch für den Verfasser der Thomasakten und nicht zuletzt für Bardesanes, den Schöpfer des syrischen Kirchenliedes. In dieser Provinzialkirche lebte ein anderer Geist. Und cum grano salis könnte man auf sie die Worte anwenden, die Epiph. h. 53, 1 auf die Sampsäer oder Elkesaiten geprägt hat: οὔτε Χριστιανοὶ ὑπάρχοντες οὔτε Ἰουδαῖοι οὔτε Ἕλληνες, ἀλλὰ μέσον ἁπλῶς ὑπάρχοντες οὐδέν εἰσι. Bei dieser Mischkultur schimmern sie in verschiedenen Farben, je nach dem Standpunkte der Betrachtung.

1 Vgl. Achelis S. 364 f.; Zahn, N. kirchl. Z., Bd. XI (1900), S. 437 f.

die Gruppe der Sampsäer, die nach Epiphanius haer. 53, 1 in Peraea, jenseits des Toten Meeres, in der Moabitis um den Gebirgsstrom Arnon und darüber hinaus in Ituraea und Nabatitis hausten, oder die Ossäer bzw. Elkesaiten, die die gleichen Gebiete bevölkern (haer. 19, 1, 2. 10). Achelis möchte Coelesyrien als die Heimat der Didaskalia bezeichnen, ohne sich aber direkt festlegen zu wollen, ebenso Zahn. Jedenfalls hat er richtig beobachtet, daß der Verfasser in einem verborgenen Winkel, nicht im Brennpunkt des christlichen Lebens sein Werk niedergeschrieben hat.

Dasselbe müssen wir auch für den Verfasser der Clementinen statuieren. Seine Heimat liegt nicht im Westen, sondern im Osten; seine Umgebung war die gleiche wie die des Verfassers der Didaskalia. Aus den Händen der Juden und Judenchristen konnte er hier seine beiden Quellenschriften empfangen. Hier war die Theorie von der doppelten Gesetzgebung des Moses verbreitet, die auch der Verfasser der Didaskalia sich zunutze gemacht hat[1]. Hier war der Boden,

---

1 Die Annahme, daß der Verfasser der Didaskalia seine Theorie von Judenchristen übernommen hat, möchte zunächst ernsten Bedenken begegnen, zumal da er diese heftig bekämpft, aber es ist ja auch sonst die Benutzung gegnerischer Ansichten nichts Ungewöhnliches. Hier bei der Didaskalia hat bereits Achelis S. 362f. die Übernahme judenchristlicher Züge konstatiert: er hat neben der Benutzung des Petrus-Evangeliums (S. 324f.) die Verwendung des Hebräer-Evangeliums bei der Perikope von der Ehebrecherin als höchstwahrscheinlich nachgewiesen (S. 328f.), vor allem aber darauf hingewiesen, daß die Didaskalia ein Apokryphon, das Gebet Manasses, von den Juden bzw. Judenchristen übernommen hat. Die Benutzung eines fremden Gutes bei der Theorie der „Wiederholung des Gesetzes" zeigt m. E. deutlich die Inkonsequenz bei ihrer Durchführung. Schon Achelis S. 359f. hat bemerkt, daß nach den prinzipiellen Erörterungen des Verfassers die ganze Bedeutung des AT.s für die Kirche in der Abrogierung mit Ausnahme des Dekalogs bestehen müsse, während der Verfasser gar nicht daran denkt, das AT. ganz oder teilweise abzuschaffen oder auch nur seinen Gebrauch einzuschränken. In seiner Vorlage muß unbedingt mit der Theorie von der „Wiederholung des Gesetzes" die Wertung der alttestamentlichen Prophetie verknüpft gewesen sein. Denn ostentativ behält er in Matth. 5, 17 „und die Propheten" bei (S. 129, 18) und deutet die Erscheinung des Moses und Elias auf dem Verklärungsberge (Matth. 17, 3 u. Parall.) auf „Gesetz und

wo Juden wie Judenchristen Veranlassung finden konnten, sich der katholischen Kirche anzuschließen, als das Nationaljudentum mehr und mehr zurückgedrängt wurde. Hier war ein Kreis von gleichgesinnten katholischen Christen jüdischer Provenienz, die nach wie vor an der jüdischen Kathartik und sonstigen Gewohnheiten festhalten wollten. Hier lebten Christen, die keine geregelte Bußpraxis für die groben Sünden anerkennen, sondern die Verletzer der heiligen Gemeinde ohne Gnade ausstoßen wollten. So waren hier allein alle Prämissen für die Entstehung eines so seltsamen Werkes[1] innerhalb der katholischen Kirche gegeben. Und nach dem Osten weist auch die Überlieferungsgeschichte. Als erster hat Origenes, soviel wir jetzt feststellen können, die Clementinen in Händen gehabt. Judenchristen sind es gewesen, die ihre geistige Verwandtschaft mit den Clementinen erkannten und sich für ihre Sonderlehren auf dieses katholische Werk bezogen, wie wir es aus der Darstellung des Epiphanius haer. 30, 15, 1ff. ersehen. Einen weiteren Benutzer haben die Clementinen in dem Verfasser der sogenannten Gesetze der Länder gefunden, der ohne Zweifel der Ostkirche angehört (s. S. 156f.). Und die beiden Bearbeiter der Clementinen, die Redaktoren der Homilien und Rekognitionen, haben ihre Heimat im Morgenlande[2]. Dort konnte der Homilist auch eine der beiden Hauptquellen des Verfassers der Grundschrift, die jüdische Apologie, von neuem ausgraben und für seine Redaktion nutzbar machen. Für einen Schriftsteller im Westen wäre es unmöglich gewesen, diese Raritäten an Quellenschriften aufzuspüren, noch weniger einen Resonanz-

---

Propheten" (S. 129, 29), indem er die, welche dem Gesetz und den Propheten nicht folgen, zu den Häretikern rechnet (S. 138, 28). So ist denn seine Theorie nur ein für den Spezialfall benutztes Abwehrmittel.

1 Waren die Petrusakten dem Verfasser der Didaskalia zugänglich, so konnten sie auch dem Verfasser der Grundschrift in die Hände fallen.

2 Epiphanius haer. 26, 16, 8 führt ein Zitat aus H 4, 16 auf den „heiligen Clemens" zurück, ebenso hat der Redaktor der Apostol. Konstitutionen die Clementinen benutzt. Und mit Recht rechnet Langen l. c. S. 151f. den Verfasser der syrischen Lehre des Apostels Addai (Philipps, The doctrine of Addai the Apostle, London 1876) zu den Kennern der Clementinen.

boden zu finden: das ersieht man aus dem Schicksal des Alcibiades aus Apamea in Syrien, als er um 220 in Rom für sein Buch „Elkesai", das ganz verwandte Züge wie die Kerygmen der Clementinen zeigte, Propaganda machen wollte (Hippolyt, Refut. IX, 13). Im Westen ist die Grundschrift der Clementinen eine unbekannte Größe geblieben. Rufin kann für sich das Verdienst in Anspruch nehmen, dieses Werk des römischen Clemens dem Abendlande wenigstens in der Redaktion der Rekognitionen zugänglich gemacht zu haben. Und hätte man sich nicht durch den geheiligten Namen des Autors täuschen lassen, würde das Abendland das Werk sicherlich abgelehnt haben.

Gehören demnach die Clementinen unbedingt der Kirche des Ostens an, so glaube ich der Bestimmung des Ursprungslandes noch einen Schritt näher kommen zu können. Wir lesen nämlich R 1, 39 folgende Notiz: Denique etiam hoc ponitur evidens magni mysterii huius indicium, ut omnis qui credens prophetae huic, qui a Mose praedictus est, baptizatur in nomine ipsius, ab excidio belli, quod incredulae genti imminet ac loco ipsi, servetur illaesus, non credentes vero extorres loco et regno fiant, ut vel inviti intelligant et obediant voluntati dei. Der Verfasser will ein großes Geheimnis entdeckt haben, daß nämlich die Messiasgläubigen von den Schrecken des jüdischen Aufstandes verschont geblieben sind, während das Volk aus dem heiligen Jerusalem, dem Sitze des Tempelkultes, und aus dem ganzen Lande exiliert ist. Dieses Mysterium war freilich nur dann möglich, wenn die Judenchristen vor Ausbruch des Krieges das Land der Väter verlassen hatten, um nicht in den Strudel des Verderbens hineingerissen zu werden. Nun wissen wir durch Euseb. h. e. III 5, 3, daß die Judenchristen von Jerusalem auf Grund einer Prophetenoffenbarung nach Pella geflohen sind; ein großer Teil ist später nicht wieder zurückgekehrt. Wenn nun der Verfasser diese Unberührtheit von der Verwüstung des Landes und der Exilierung als etwas besonderes hervorhebt, muß ihm noch die Kunde von diesem Auszuge bekannt gewesen sein. Dabei ist es irrelevant, ob auf den Verfasser der Kerygmen oder den Verfasser der Clementinen diese Notiz zurückgeht; im letzteren Falle müßte der Verfasser der Clementinen sich mit den Juden-

christen solidarisch gefühlt haben. Auch im Barkochba-Aufstande unter Hadrian ist das Transjordanland verschont geblieben. So werden wir wohl das Richtige treffen, wenn wir als Heimat der Clementinen Transjordanien statuieren[1]. Damit stimmen auch alle Voraussetzungen überein; denn in Transjordanien lebten Juden und Judenchristen in kompakter Masse, und zugleich lag dieses Gebiet entfernt genug von dem großen Weltgetriebe, um in solchem verborgenen Winkel katholische Gemeinden von besonderer Färbung gegenüber der Großkirche innerhalb der hochentwickelten übrigen Provinzen der hellenistischen Welt zu bilden. Dann aber werden wir auch das Ursprungsland der Didaskalia ebenfalls nach Transjordanien verlegen müssen. Irgendwelche Gegeninstanzen kann ich nicht konstatieren.

Was zunächst die Datierung der vom Verfasser benutzten Quellenschriften anbetrifft, so ist bereits darauf hingewiesen, daß die judenchristlichen Kerygmen des Petrus durchaus nicht in jenes hohe Altertum zurückgehen, in das die Tübinger Schule sie versetzen zu müssen glaubte, indem sie die Schrift für ein Werk des ersten christlichen Jahrhunderts erklärte. Für ihre Zeitbestimmung hat man des öfteren die Stelle H 2, 17 herangezogen: οὕτως δή, ὡς ὁ ἀληθὴς ἡμῖν προφήτης εἴρηκεν, πρῶτον ψευδὲς δεῖ ἐλθεῖν εὐαγγέλιον ὑπὸ πλάνου τινὸς καὶ εἶθ᾽ οὕτως μετὰ καθαίρεσιν τοῦ ἁγίου τόπου εὐαγγέλιον ἀληθὲς κρύφα διαπεμφθῆναι εἰς ἐπανόρθωσιν τῶν ἐσομένων αἱρέσεων. Unzweifelhaft haben wir einen echten Satz der Kerygmen vor uns, die unter dem falschen Evangelium des πλάνος τις das Evangelium des Paulus von der Gesetzesfreiheit verstehen und unter dem wahren Evangelium das judenchristliche Evangelium im Sinne der Kerygmen. Dies erhellt noch deutlicher aus der Betonung der Geheimverbreitung des Evangeliums, indem wir an die Anweisungen des Petrus in seinem Briefe an Iacobus erinnert werden. Dann aber bezieht sich die Notiz über die Zerstörung der heiligen Stätte auf die Zerstörung des Tempels im Jahre 70, die bei den Judenchristen einen solchen tiefen Eindruck hinterlassen hatte, daß sie darin eine göttliche Weisung für die

---

1 Nach Transjordanien hat Hort l. c. S. 87 die Entstehung der Περίοδοι und des Buches Elkesai verlegt.

Abrogation des Tempelkultus, speziell des Opferdienstes, erblickten. Noch lebte in ihrer Erinnerung ihre Übersiedlung nach Transjordanien, wie wir aus der Notiz R 1, 39 ersahen, und diese Erinnerung ist noch bis zur Zeit des Epiphanius lebendig geblieben, wenn er die Entstehung der Judenchristen auf die Zeit μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν datiert (haer. 29, 7, 8; 30, 2, 7). Aus ihnen waren in späterer Entwicklung[1] die synkretistisch-gnostischen Judenchristen hervorgegangen, die aber sich sicherlich zu den Nachkommen der Jerusalemer Urgemeinde rechneten, deshalb Iacobus als das Haupt der judenchristlichen Kirche verehrten. Daß die Judenchristen noch lange hinaus unter dem furchtbaren Eindruck der Zerstörung Jerusalems standen, zeigen die Ausführungen H 3, 15, wo als Hauptерweis der erfüllten Weissagungen des wahren Propheten[2] seine Vorhersagungen über das Heiligtum Matth. 24, 2. 34; Luc. 19, 43; 21, 6 aufgezählt werden. Es folgt der Satz: ὁμῶς καὶ τὰ ἑξῆς εἴρηκεν σαφεῖ φωνῇ, ἅτινα αὐτοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν ἔχομεν, ἵνα ἐφ᾽ ὧν ὁ λόγος ἐρρέθη καὶ τὸ ἔργον γένηται. πρὸς γὰρ πίστιν ἀκουόντων τὸν λόγον τῆς ἀποδείξεως ὁ τῆς ἀληθείας ποιεῖται προφήτης. Wenn Petrus diese Weissagungen bereits sichtbar für die Gläubigen erfüllt sein läßt, so fällt er aus der Rolle, da nach der chronologischen Fiction die Zerstörung Jerusalems erst von der Zukunft erwartet werden kann, wie auch richtig in R 1, 39 der Ausbruch des Krieges erst als drohend bezeichnet wird. Waitz S. 159f. versteht dagegen unter καὶ τὰ ἑξῆς nicht weitere prophetische Worte Jesu, sondern eine Belagerung, bzw. Zerstörung Jerusalems, deren Augenzeuge nicht mehr die erste, sondern die jetzt lebende Generation sei. Daher verlegt er die Abfassung der Kerygmen auf „nach 135“. Aber wenn auch die allgemeine Zeitbestimmung das Richtige treffen sollte, so ist m. E. die Deutung von καὶ τὰ ἑξῆς = „das Folgende“ im chronologischen Sinne als „die zweite Zerstörung

---

1 Die Elkesaiten ließen ihren Meister erst unter der Regierung des Kaisers Trajan, genauer im 3. Jahre (Hippolyt, Refut. IX, 13, 4; Epiphanius haer. 19, 1, 4) auftreten.

2 Unter den Ankündigungen für die Zukunft werden vorher angeführt: πάθη, τόπους, ἐνπροθέσμους, χρόνους, τρόπους, ὅρους (vgl. H 3, 13: πάθη, τόπους, ὅρους). Das bezieht sich m. E. auf die gesamte Parousierede Jesu Matth. 24 u. Parall.

Jerusalems" nicht haltbar. Ursprünglich kann nur an das βδέλυγμα ἐρημώσεως (Matth. 24, 15; Marc. 13, 14) gedacht sein, das auf die Zerstörung Jerusalems statt nach dem Grundtext auf die himmlischen Zeichen der Endzeit bezogen wurde, wie ja eine derartige Verbindung auf Grund der Synoptiker nahe lag. Dies bestätigt eine zweite Stelle in R 1, 64 bei Gelegenheit der Streitunterredung der Apostel mit den Häuptern der jüdischen Sekten und dem Hohenpriester Caiphas, indem wir aus dem Munde des Petrus vernehmen: Nos enim pro certo comperimus, quod super sacrificiis quae offertis, multo magis exasperatur deus, sacrificiorum tempore duntaxat expleto. Et quia vos non vultis agnoscere, emensum esse iam tempus hostias offerendi, ob hoc destruetur et templum et abominatio desolationis statuetur in loco sancto, et tunc gentibus evangelium praedicabitur ad testimonium vestri, ut ex illorum fide vestra infidelitas indicetur[1]. Wiederum wird korrekt die Zerstörung Jerusalems erst von der Zukunft erwartet, daher die Fassung H 3, 15 nicht original sein kann; vor allem aber wird deutlich, daß unter abominatio desolationis ausschließlich die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 verstanden ist. Demgemäß ist τὰ ἑξῆς in dem üblichen Sinne als Fortsetzung des Zitates zu deuten, wie es bei langen Zitaten die Regel war. Der Homilist wollte sich die Mühe der weiteren Angaben sparen und begnügte sich mit einem „et cetera", indem er damit zugleich seine eigene Mache verrät. Auf alle Fälle kann nicht davon die Rede sein, daß der Verfasser der Kerygmen „die Zerstörung Jerusalems wie ein erst jüngst geschehenes Ereignis behandelt, dessen Augenzeuge er gewesen ist"; für diese Ummodelung könnte höchstens der Homilist verantwortlich gemacht werden. Ebensowenig läßt mit W. S. 160 die Abwesenheit jeglicher Polemik gegen Montanismus und Marcionitismus es ratsam erscheinen, nicht weit über das Jahr 135

1 Beachtenswert ist die Abweichung vom kanonischen Texte Matth. 24, 14 15; Marc. 13, 10, indem hier zuerst die Predigt unter den Heiden und dann der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte folgt, während R umgekehrt die Predigt unter den Heiden der Verwüstung des Tempels folgen läßt. Das ist aber keine jüngere Textgestalt als die kanonische, wie W. S. 350 annimmt, sondern eine bewußte Umstellung, da nach Auffassung des Verfassers die Predigt unter den Heiden erst nach der sichtbaren Abrogation des Tempelkultes freie Bahn hatte.

hinunter zu gehen. Ein solches Argument wäre doch nur dann zugkräftig, wenn das Judenchristentum sich notgedrungen mit diesen beiden Erscheinungen der altkatholischen Kirche auseinandersetzen mußte, aber eben diese Nötigung fehlte gänzlich in jenen Gebieten, wo das Judenchristentum seine Hauptverbreitung hatte[1]. Und auch das, was Waitz S. 155 ff. an polemischen Auseinandersetzungen der Kerygmen gegen das angeblich um ca. 100 entstandene Buch Elkesai vorbringt, um seine Datierung „nicht weit über das Jahr 135" zu stützen, bringt uns keinen Schritt weiter. Wir müssen offen eingestehen, daß alle Voraussetzungen für eine sichere Datierung der Kerygmen fehlen, da wir über die geschichtliche Entwicklung des Judenchristentums und über seine literarische Produktion ganz im Dunkeln tappen. Harnack, Chronologie II, S. 537 f. hat in scharfer Polemik gegen Waitz als feste Punkte für die Datierung Symmachus, Alcibiades von Apamea und die Ebioniten des Epiphanius bezeichnet; er will daher bei der Zeit „um 200" stehen bleiben, ohne die Möglichkeit bestreiten zu wollen, etwas weiter mit dem Buche hinauf zu gehen. Hinter dem judenchristlichgnostischen System der Kerygmen läge bereits eine lange Geschichte dieses Judenchristentums. Und damit wird Harnack im großen und ganzen das Richtige getroffen haben. Aber wenn er auf der andern Seite behauptet, daß es Waitz (S. 151 f.) nicht gelungen sei, auch nur Wahrscheinlichkeitsgründe für die Abfassung der Kerygmen in Caesarea Pal. beizubringen, so muß ich doch insofern W. zustimmen, daß die Heimat der Kerygmen im Morgenlande liegt, nicht in Rom. Wenn führende Judenchristen wie jener Alcibiades um 220 nach Rom gekommen sind, so haben sie die Schriften ihrer Sekte behufs Propaganda als fertige Importware mitgebracht.

Wie steht es nun mit der zweiten Hauptschrift, mit dem jüdisch-apologetischen Disputationsbuch? Ich habe bereits bemerkt, daß wir in dieser Schrift eines Diasporajuden die Luft Alexandriens einatmen. Das Werk verdankt dem Boden Ägyptens

1 Vgl. Harnack, Chronologie II, S. 537. Waitz S. 88 f. nimmt nach älterem Vorgange eine antimarcionitische Bearbeitung der Kerygmen an. Ich persönlich glaube nicht an eine Bekämpfung Marcions, ohne auf diese Frage an dieser Stelle näher eingehen zu können.

seine Entstehung. Zwei von den Gegnern sind gebürtige Ägypter, nämlich Appion aus Alexandrien und Annubion aus Diospolis[1]. Diese beiden Personen — und so auch wahrscheinlich Athenodorus — gehören historisch der ersten Kaiserzeit an. Ägypten war ja auch das Geburtsland der jüdischen Apologetik. In Philo besaß das Diasporajudentum einen energischen Verteidiger der Vorsehung und einen entschiedenen Kämpfer gegen die Astrologie[2]. Zeitlich muß das Werk nach der Schrift des Josephus contra Apionem (ca. 93 n. Chr.) verfaßt sein, da der Name des Appion von dort bezogen ist; denn seit der Schrift des Josephus mußte die Person des Appion der ausgesprochene Typus eines Judenfeindes werden. Unser Verfasser holt seine Waffen aus der alten Rüstkammer, d. h. er bestreitet seine Polemik aus dem geistigen Kampfe der heidnischen Philosophenschulen der Stoiker, Epikuräer und Akademiker[3].

Die Benutzung der νόμιμα βαρβαρικά des Karneades und der Schrift des Posidonius περὶ θεῶν gibt für die Datierung keinen weiteren Anhalt. Dasselbe gilt von dem pseudoaristotelischen Peplos, einem Schul- und Nachschlagewerk, in welchem ein Katalog der Liebschaften und Gräber der Götter enthalten war[4], wie er in R 8, 15—51 uns vorliegt. Dieses Werk soll im zweiten Jahrhundert v. Chr. verfaßt sein. Dagegen hat Diels, Doxographi Graeci 1879, S. 250f. den Nachweis geführt, daß der Philosophenkatalog R 8, 15 einem doxographischen Schulbuch stoischer Herkunft entnommen ist, das „etwa in der Zeit von Seneka bis zu den Antoninen" entstanden. Deshalb will Heintze S. 112 das Werk auf ± 200 ansetzen. Bousset (Theol. Litztg. 1915, Sp. 296) kommt diese späte Datierung einer umfangreichen, rein jüdisch-apologetischen Schrift sehr unwahrscheinlich vor; er sieht keinen Grund, weshalb man nicht mit der Datierung der Schrift etwa um ein

---

1 Welche von den drei Städten, die diesen Namen tragen, gemeint ist, bleibt unbestimmt.

2 Vgl. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung, 1892.

3 Vgl. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, p. XVI, sq. 2, S. 240ff.

4 Vgl. Michaelis, De origine indicis deorum cognominum (Berl. Diss. 1897) und Bücheler, Fleckeisens Jahrb. f. klass. Philol., Bd. 105 (1872), S. 573ff.

Jahrhundert zurückgehen könnte. Ich muß ihm insofern beipflichten, als die jüdische Apologetik um ± 200 längst obsolet geworden und von der altchristlichen Apologetik überholt war. Ein derartiges Werk konnte seine Stoßkraft gegen das Heidentum nur solange ausüben, als die Kraft des Diasporajudentums noch ungebrochen war. Gebrochen wurde seine Kraft durch den Aufstand unter Trajan im Jahre 115, und vollends werden auch die Diasporajuden durch den letzten Aufstand ihrer palästinensischen Stammesgenossen unter Hadrian im Jahre 135 in Mitleidenschaft gezogen sein. Nach dieser Zeit wäre eine Propaganda des Judentums ein Anachronismus ohnegleichen gewesen, zumal das fanatische Judentum in den Augen der Heiden jeden Kredit verloren und seine Propaganda an das siegreich vordringende Christentum abgetreten hatte[1]. Damals hatte das Judentum begonnen, aus Verbitterung gegen die hellenische Welt sich von ihr völlig zurückzuziehen und den Hellenismus radikal abzustoßen. Daher möchte ich die Schrift in Ermangelung eines Besseren auf „vor 135“ festlegen. Sie muß noch längere Zeit bei den Juden und Judenchristen Palästinas und Syriens ein größeres Ansehen genossen haben, um vom Verfasser der Clementinen für seine Zwecke benutzt und noch später von dem Homilisten wieder entdeckt werden zu können. Dann entsteht die dringende Aufgabe, diese neu gefundene jüdische Disputationsschrift nach rückwärts mit der jüdischen Apologetik[2] und nach vorwärts mit der christlichen Apologetik[3] in Verbindung zu setzen. Sicherlich werden sich nach beiden Seiten hin interessante Ausblicke eröffnen, sollte sich jemand dieser dankbaren Aufgabe unterziehen.

Kürzer kann ich mich bei den beiden Nebenquellen fassen. Die Πράξεις Πέτρου sind um ± 200 verfaßt[4], und nicht weit davon entfernt sein wird die heidnische Novelle. Denn die

---

1 Harnack, Mission[4] I, S. 18, Anm. 1, bemerkt, daß über die Abnahme und das Zurücktreten der jüdischen Mission im Reiche nach der zweiten Zerstörung des Tempels zuverlässige Untersuchungen noch nicht angestellt worden sind.

2 Friedländer, Geschichte der jüdischen Apologetik als Vorgeschichte des Christentums, 1908; P. Krüger, Philo und Josephus als Apologeten des Judentums, 1906.

3 Geffcken, Zwei griechische Apologeten, 1907.

4 s. meine „alten Petrusakten“ S. 99ff.

Namen des Anagnorismenromans weisen auf die Zeit der Antonine. Mattidia war die Tochter der Marciana, der Schwester Trajans, auch deren Tochter hieß Mattidia. Faustina war die Gattin des Kaisers Antoninus Pius. So gehen auch die Namen Faustus, Faustinus und Faustinianus anf diese Zeit zurück[1].

Damit komme ich zu der Grundschrift der Clementinen selbst. Die früheren Datierungsversuche sind durch den von mir geführten Nachweis der Benutzung der Grundschrift durch Origenes im Matthaeus-Kommentar ad acta zu legen[2]. Hinzufügen will ich noch, daß das Zitat im Genesis-Kommentar wie das im Matthaeus-Kommentar in dem von Origenes bezeichneten 14. Buche gestanden hat, da beide Zitate in den heutigen Rekognitionen unmittelbar beieinander stehen. Hier müßte ein unbegreiflicher Zufall spielen, wenn zwei verschiedene Autoren in Frage kommen sollten. Und ein zweites Moment: Ist es nicht ganz natürlich, daß Origenes bald nach Erscheinen der Clementinen mit diesem Aufsehen erregenden Werke bekannt geworden ist? Von Palästina mußte es bald nach Alexandrien gelangen, und man kann vermuten, daß in der späteren Bibliothek zu Caesarea ein Exemplar desselben nicht gefehlt hat. Origenes muß den Eindruck eines echten Werkes des Clemens Romanus gehabt haben, aber man kann nicht behaupten, daß er davon ausgiebigen Gebrauch gemacht hat, wenn wir bei seinem bekannten Zitatendrange nur zwei Berufungen auf dieses entdecken[3]. Und eine Kenntnis der Clementinen ist um so wahrscheinlicher, als Origenes mit einem Anhänger der Elkesaiten in Caesarea und mit ihrem Offenbarungsbuch bekannt geworden ist, wie wir diese Notiz in einem Auszuge des Eusebius h. e. VI, 38 aus der Homilie zu Ps. 82 aufbewahrt

1 Vgl. Heintze S. 129, Anm. 1 und S. 130ff. Nach H. hat der Verfasser der in der Grundschrift benutzten alten Fabel wahrscheinlich ungefähr zur gleichen Zeit wie Jamblich gelebt (etwa 150—225).

2 Heintze S. 110f. — s. oben S. 171.

3 Ob Origenes in seinem Werke contra Celsum stillschweigend die Clementinen oder deren apologetische Hauptquelle verwertet hat, will ich nicht weiter verfolgen. In vielen Punkten decken sich seine polemischen Ausfälle gegen das Heidentum mit unsern Clementinen, aber vieles war Gemeingut und kehrt daher stetig wieder.

finden. Die örtlichen Berührungen waren ja gegeben[1]. Man hat die Benutzung der Clementinen deshalb zuweilen angezweifelt, weil Eusebius diese nicht bei Origenes angemerkt habe. Das ist auch nicht bei den Zitaten aus den Πράξεις Παύλου geschehen, obwohl Eusebius diese Schrift h. e. III, 3, 5; 25, 4 mit gewisser Hochachtung — ohne Zweifel wegen ihres hohen kirchlichen Ansehens in Ägypten — erwähnt hat. Eusebius hat überhaupt nur in den Fällen Zitate angemerkt, wo er selber für das kirchliche Ansehen der betreffenden Schrift interessiert war. Er selbst wird unsere Clementinen gekannt haben, denn sie konnten vom literarischen Markte nicht ausgeschlossen werden, speziell in Palästina-Syrien, auf dessen Boden der Roman spielte; aber, wie ich schon ausgeführt habe, lag ihm als nüchternem Historiker diese ganze Literaturgattung nicht. Das erkennt man an der seltsamen Notiz h. e. III, 38, 5: ἤδη δὲ καὶ ἕτερα πολυεπῆ καὶ μακρὰ συγγράμματα ὡς τοῦ αὐτοῦ (sc. Κλήμεντος) ἐχθὲς καὶ πρώην τινὲς προήγαγον, Πέτρου δὴ καὶ Ἀπίωνος διαλόγους περιέχοντα· ὧν οὐδ' μνήμη τις παρὰ τοῖς παλαιοῖς φέρεται[2].

So wie die Notiz hier lautet, kann darunter nur eine Schrift verstanden werden, die den Namen des Clemens trug, aber zum Inhalt Dialoge des Petrus und Appion hatte; sie soll zugleich von bedeutendem Umfange gewesen sein. Ich muß offen bekennen, daß ich mir von einer Schrift keine Vorstellung machen kann, bei der der Name des Schriftstellers von den handelnden Personen so gänzlich abweicht, oder es läge hier die Vorstellung vor, Clemens habe diese Dialoge des Petrus mit Appion nachgeschrieben, da er Zeuge gewesen, in Analogie zu den Clementinen, wo ja auch derselbe Fall vorliegt. Und welchen Inhalt könnten denn diese Dialoge gehabt haben? Der Name des Gegners des Petrus, des Appion, besagt deutlich, daß es sich um eine Apologie des Judentums gegen das Heidentum gehandelt haben muß. Dann will aber die Person des Petrus dazu wenig passen[3]. Ich will auch

1 Vgl. Hort l. c. S. 84. Die Abfassung der Psalmenhomilie liegt nicht weit vor 250.

2 Vgl. dazu Heintze S. 15f.

3 Um alle Möglichkeiten zu erschöpfen, könnte man in diesen Dialogen das Original des jüdischen Disputationsbuches erkennen

nicht urgieren, daß ein so umfangreiches Werk spurlos verschwunden sein müßte, denn dies ist auch bei andern noch wichtigeren Schriften geschehen. Bei aller Hochachtung vor der Akribie des Eusebius möchte ich hier eine Flüchtigkeit[1] bei der Lektüre des umfangreichen Werkes annehmen und die Vermutung wagen, daß ihm eine Ausgabe der Homilien in die Hände gefallen ist. Dann hätten wir einen festen Anhalt für die Datieruug dieser Redaktion, nämlich „vor 325"[2]. Daß es sich um die Redaktion der Homilien handeln muß, geht aus dem Auftreten des Appion hervor, der in der Grundschrift nicht als Disputator auftrat, ebensowenig in R, sondern nur beim Homilisten in der Tyrusdisputation, die von diesem nach unsern Ausführungen in seine Redaktion aufgenommen war. Eusebius muß Petrus mit Clemens verwechselt haben, da er bei den Caesareadisputationen den Petrus als Debatter kennengelernt hatte. Dann begreifen wir auch die Bemerkung des Eusebius, dieses Werk wäre erst jüngst erschienen; er wird kaum erkannt naben, daß es sich bei den Homilien nur um eine Redaktion eines älteren Werkes handelte, die Homilien auf Originalität keinen Anspruch machen konnten. Die weitere Bemerkung, daß das Werk bei keinem der alten Schriftsteller

wollen, indem Petrus die Rolle des Juden übernommen hätte. Zur Stütze dieser Hypothese könnte man die Aussage des Appion bei der Begegnung in Tyrus anführen, daß Clemens von dem Barbaren Petrus der väterlichen Religion abspenstig gemacht sei. Aber in diesem Falle würde der Dialog des Petrus mit Appion nur einen Teil des Werkes ausmachen, und dazu will Clemens von einem jüdischen Händler in Rom bekehrt sein.

1 Einer Falschmeldung macht sich Eusebius h. e. VI, 38 schuldig mit der Behauptung, die Sekte der Elkesaiten wäre gleich nach ihrem Entstehen wieder erloschen.

2 Nach Waitz S. 372 können sie keinesfalls vor 350 geschrieben sein, aber, wenn er mit Hilgenfeld S. 313f. auf Grund der Angabe des Rufin de adulteratione libr. Orig. in dem Passus R 3, 2—11 Christologie des Eunomius wittert, so glaube ich, daß wir hier dem Urteil des Rufin viel zu viel zutrauen, denn dieser Passus de ingenito deo genitoque, de filio creato gehört unbedingt den Kerygmen an und ist als judenchristliche Christologie zu werten. Rufin muß selbst eingestehen, daß diese Ausführungen über sein Verständnis hinausgegangen wären, und er sie deshalb unübersetzt gelassen habe. Wer war denn überhaupt zur Zeit Rufins im Abendlande fähig, judenchristlich-gnostische Spekulationen zu begreifen?

zitiert werde, darf uns nicht schrecken, denn Eusebius hat h. e. III 3, 2 ein gleiches Urteil über die pseudepigraphe petrinische Literatur, über die Acta, Evangelium, Kerygma und Apokalypse des Petrus gefällt[1], und doch hat dieser angebliche, sorgfältige Zitatenaufspürer seine Leser gründlichst irre geführt, da wir von allen vier Schriften Zitate bei seinen Vorgängern finden.

Nun steht nach der Angabe des Eusebius h. e. VI, 24, 2 fest, daß die ersten 8 Bücher von dem 12 Bücher umfassenden Genesis-Kommentar noch in Alexandrien, die späteren in Caesarea abgefaßt sind. Da nun das betreffende Bruchstück im 3. Buche stand, muß die Grundschrift vor dem Jahre 231 herausgegeben sein[2]. Dies paßt ganz vortrefflich zu dem von Waitz aus ganz andern Gründen aufgestellten Datum: 220—230. Mit dieser Annahme hat hoffentlich aller Streit über die Datierung der Clementinen ein Ende gefunden.

Zu dieser Datierung stimmt ferner, daß die Grundschrift der Clementinen noch in der Verfolgungszeit des Christentums verfaßt sein muß, wenn auch die äußere Bedrängnis nicht sehr schwere Formen angenommen hat. In der Rede des Petrus an die Heiden zu Tripolis R 6, 4. 5 (= H 11, 19. 20) kommt er auf den Vorwurf einer widernatürlichen Sittlichkeit zu sprechen, daß sich nämlich die zum Christentum übergetretenen Heiden von ihren Familiengliedern, d. h. die Eltern von den Kindern und die Kinder von den Eltern, trennen müssen. Eine solche erzwungene Trennung wäre höchst ungerecht. Petrus entgegnet, daß es 1. den Christen keinen Nutzen bringen würde, wenn sie im Irrtum mit jenen verharrten, da sie dann mit ihnen zusammen untergehen würden, und 2. daß es absolut gerecht wäre, wenn der, welcher gerettet zu werden wünscht, sich von dem trennt, der es nicht will. Überhaupt läge aber diese Separatio nicht auf Seiten der zur wahren Erkenntnis gelangten Christen, die immer bestrebt wären, den andern in gleicher Weise zu nützen und ihnen Besseres zu lehren. Umgekehrt

1 Vgl. οὐδ᾽ ὅλως ἐν καθολικαῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ᾽ ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις.

2 Der in 25 Büchern erschienene Matthäus-Kommentar ist laut Euseb. h. e. VI, 36, 2 erst nach 244 verfaßt.

käme die Separatio von der Gegenseite, die das wahre Licht vom Nächsten zu empfangen nicht ertrage. Die Christen wollen die von dem guten Gott geschenkte Wahrheitserkenntnis als eine allen gemeinschaftliche besitzen, sogar mit denen, welche sie hassen und verfolgen. Petrus verweist auf das Beispiel des Herrn, der für die in Unwissenheit handelnden Mörder zum Vater gebetet habe (Luc. 23, 34). Diesem Beispiele und Gebote des Meisters folgten auch die Jünger und beten für ihre Mörder und Verfolger. Daher schließt Petrus mit den Worten: quomodo non etiam parentum et propinquorum persecutiones ferre et pro conversione eorum orare debemus? Es muß die Liebe zum himmlischen Vater schwerer wiegen als die Liebe zu den irdischen Eltern.

Wir blicken hier in die schweren Familienkonflikte hinein, die durch den Übertritt eines Heiden enstanden. Wir vernehmen auch hier die so oft von den Heiden gegen die Juden und Christen geschleuderten Vorwürfe ihrer rigorosen Absonderungen von Familie und Staat. Petrus übersieht oder will übersehen, daß die Absonderung doch in erster Linie von den Christen ausgeht, die keine Tischgemeinschaft mit den Heiden haben dürfen; er selbst ist ja ein sichtbares Beispiel dieser rigorosen Haltung. Wir sehen es an seinem Verhalten gegenüber Clemens (R 1, 19 H 1, 22), Mattidia (R 7, 29; H 13, 4. 11) und Faustus (H 15, 1 R 10, 1), die vor ihrer Taufe keiner Tischgemeinschaft gewürdigt werden. Denn nach jüdischer und christlicher Auffassung ist der Tisch der Heiden wegen seiner Unreinheit und des Genusses von Opferfleisch der Tisch der Dämonen (1 Cor. 10, 21), die in Speise und Trank in die Leiber der Menschen eingehen und sie zu allen Schandtaten und Leidenschaften verführen, indem ihre Teilhaber dadurch den Dämonen untertan werden (H 8, 19. 20). Gott selbst hat diesen νόμος κριτικός gegeben, wie er in den noachischen Geboten (Gen. 9, 3f.) und in den Bestimmungen des Apostelkonzils (Act. 15, 20. 29; 21, 25) vorliegt. Ein Engel Gottes hat dieses von Gott für die Welt bestimmte Gesetz feierlichst den Dämonen verkündigt, daß alle Menschen, die sie verehren, ihnen opfern und an ihrem Tische teilnehmen, ihnen untertan sein sollen, dagegen dürften die Gerechten Gottes nicht von ihnen belästigt werden; freilich, wenn von diesen etliche sündigten und ein unreines Leben

führten, würde Gott ihre Bestrafung zulassen (H 8, 18f.; 11, 16f.). So bildet das Verbot der Tischgemeinschaft mit den Heiden ein Hauptstück der Unterweisung bei der Mission unter den Heiden, so in Tyrus (H 7, 4), in Sidon (H 7, 8), in Tripolis (R 4, 36; H 8, 23; 9, 15. 23), in Laodicea (H 13, 4). Und gerade Petrus muß den Vorwurf der Heiden stillschweigend bestätigen, wenn er der Mattidia mitteilt: ἐπεὶ οὐδ' ἂν πατὴρ ἢ μήτηρ τυγχάνῃ ἢ γυνὴ ἢ τέκνον ἢ ἀδελφὸς ἢ ἄλλος τις ἐκ φύσεως στοργὴν ἔχων, συνεστιᾶσθαι αὐτῷ τολμᾶν δυνάμεθα· θρησκείᾳ γὰρ διαφερόντως τοῦτο ποιοῦμεν. μὴ οὖν ὕβριν ἡγήσῃ τὸ μὴ συνεστιᾶσθαί σοι τὸν υἱόν, μέχρις ἂν μὴ τὰ αὐτὰ αὐτῷ φρονῇς καὶ ποιῇς (H 13, 4; R 7, 30; vgl. R 2, 28. 29. 32; 6, 4. 5; H 11, 19).

Auf Grund dieses lieblosen Verhaltens der Christen gegen ihre eigenen Angehörigen kann man wohl die Exzesse der Heiden und die blutigen Verfolgungen von seiten der Obrigkeit begreifen. Noch deutlicher spiegelt sich die Kirche wieder als verfolgte in der Aufforderung, die Gefangenen in den Gefängnissen zu besuchen und so kräftig als möglich zu unterstützen (Ep. Clem. c. 9)[1]; die Christen sind die διωκόμενοι (ibid. c. 15), auch ist die Rede von διωγμοί, κίνδυνοι und παντοδαπαὶ θλίψεις (ibid. c. 14), aber nirgends sonst hat man in dem Werke selbst den Eindruck, daß die dem Verfasser bekannten Gemeinden schwere, blutige Verfolgungen von seiten der römischen Obrigkeit erlebt haben, nicht einmal der solenne Ausdruck μάρτυς kommt in den Clementinen vor. Dies bestätigt von neuem die Datierung auf 220—230, wo die Decianische Verfolgung noch nicht den Schrecken einer allgemeinen Verfolgung verbreitet hatte. Auch werden die Christen in Transjordanien, wo der heidnische Pöbel nicht so zahlreich war, viel weniger unter Bedrängnissen zu leiden gehabt haben. Deshalb braucht man sich nicht für die Datierung der Περίοδοι des Petrus (R 4—7) in die Zeit des Trajan oder Hadrian mit Hilgenfeld S. 171 auf R 5, 15 berufen, wo Gesetze erwähnt wären, die den Übertritt zum Christentum verboten; denn hier handelt es sich um allgemeine Gesetze, die allen Untertanen das Einschmelzen von goldenen und silbernen Götterfiguren

---

1 τοῖς ἐν φυλακαῖς ἐπιφαινόμενοι ὡς δύνασθε βοηθεῖτε = H 3, 69 τοῖς ἐν εἱρκταῖς ὡς δυνατὸν βοηθήσετε.

und Umarbeiten zu Gegenständen des täglichen Gebrauches verbieten[1]. Freilich steht die Aufforderung zu solchem gefährlichen Unterfangen in der älteren Apologetik einzig da und zeigt, daß der Verfasser sich weit von dem rächenden Schwerte der heidnischen Obrigkeit dünkte[2].

Wiederum werden wir auf die Didaskalia verwiesen, wo die gleichen Verhältnisse zu bestehen scheinen. Wohl ist nach Achelis S. 368 die Theologie des Martyriums vollständig entwickelt, aber er stellt zugleich fest, daß der Verfasser in seiner Gemeinde schwerlich Martyrien erlebt habe, daher er vor der Zeit Diokletians geschrieben haben müsse oder in einer Zeit, in der keine allgemeine Verfolgung der Christen zustande gekommen wäre, wenn man auch mit der Möglichkeit rechnen müsse, daß der Verfasser in irgendeinem Winkel gelebt habe, wo er und seine Gemeinde vor Verfolgungen sicher waren, weil die Wellen der weltbewegenden Ereignisse sich dort weniger bemerkbar machten (Achelis S. 369)[3]. Wir werden auch hier auf die Zeit vor Decius geführt.

Und nicht zuletzt stimmen die kirchlichen Verhältnisse[4] in beiden Schriften überein. In dem Bischof erblicken beide die monarchische Spitze; dessen Würde wird auf das höchste gepriesen, aber irgendwelche Theorien über die apostolische Herkunft des monarchischen Episkopats suchen wir in beiden vergebens. In der Didaskalia sind die Ämter fünf an der Zahl: Bischof, Presbytér, Diakonen, Lektor, Witwe (S. 46, 8). Auch der Verfasser der Clementinen kennt diese Fünfzahl,

---

1 Petrus hatte die Tripolitaner aufgefordert: τοὺς γοῦν θεοὺς ὑμῶν τοὺς χρυσέους καὶ ἀργυρέους ἢ καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς ὕλης γεγενημένους εἰς τὴν πρώτην αὐτῶν φύσιν ἀποκαταστήσατε, εἴς τε φιάλας λέγω καὶ λεκάνας καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, ὅσα ὑμῖν πρὸς ὑπηρεσίαν χρήσιμα εἶναι δύναται· ... ἀλλ' ἴσως ἐρεῖτε Οὐκ ἐῶσιν ἡμᾶς τοῦτο ποιῆσαι οἱ τῶν ἐφεστώτων νόμοι (H 10, 8 = R 5, 75).

2 Geffcken, Zwei christliche Apologeten, S. 276 scheint ebenfalls keine Stelle in der älteren Literatur entdeckt zu haben, da er auf Firmicus Maternus, De errore prof. relig. 28, 6 verweist.

3 Wie in der Epist. Clem. wird in der Didaskalia S. 92, 23f. den Gläubigen der Besuch der Gefangenen im Gefängnis und ihre Unterstützung besonders ans Herz gelegt, ohne an etwaige böse Folgen für sie zu denken.

4 Uber die Gemeindezustände in der Didaskalia vgl. die treffliche Skizze bei Achelis S. 266ff.

wenn auch im Clemensbrief nur 4 Stufen erscheinen: Bischof, Presbyter, Diakonen und Katecheten[1]; denn in Tripolis wird der ordo viduarum neben den andern ministeria ecclesiae eingesetzt (R 6, 15, H 11, 36). Über die Funktionen des Amtes erfahren wir nichts[2]. Da nun in der Didaskalia Katecheten als selbständiges Kirchenamt nicht aufgeführt werden, umgekehrt in den Clementinen keine Lektoren, so müssen beide gewissermaßen identisch gedacht sein; die Katecheten[3] wurden bekanntlich aus den Dienern des Altars, sei es aus den Presbytern, sei es aus den Diakonen, sei es aus den Lektoren, entnommen. Die Katecheten sind die alten διδάσκαλοι, daher hören wir von presbyteri doctores (Passio Perpet. et Felic. 13); aber wenn Hippolyt sie in seiner Kirchenordnung nicht mehr als besonderen Stand erwähnt, so nennt er in einem Zitate bei Epiphan. h. 42, 2 die Lehrer neben den Presbytern. Sicherlich werden die Presbyter in der Regel mit dem Katechumenenunterricht betraut gewesen sein (Harnack, Didache S. 135).

Wenn Waitz S. 65 Anstoß daran nimmt, daß im Clemensbrief c. 5 von Laien die Rede ist, dagegen in H 3, 61 von πιστοί, so möge er nur die Didaskalia aufschlagen, wie daselbst die Laien von dem Klerus streng unterschieden sind (S. 21, 22; 22, 3; 28, 22; 31, 7. 10. 11. 16; 44, 29; 48, 11; 68, 16f.). Daß wir in beiden Schriften nichts von den niederen Amtsgraden hören, ebensowenig von dem Stande der Asketen und Jungfrauen, will ich nur der Vollständigkeit halber erwähnen. Die Gemeinde selbst versammelt sich in einem eigenen Gotteshause; denn Theophilus in Antiochia weiht die ingens basilica domus suae unter dem nomen ecclesiae, in der für den Apostel Petrus, d. h. für den Bischof, von der Gesamtgemeinde eine Kathedra errichtet wird, von der die Unterweisung der Gemeinde durch den Mund des Bischofs stattfindet (R 10, 71).

1 Über die Katecheten vgl. oben S. 59.

2 Über das Witweninstitut in der Didaskalia vgl. Achelis S. 274f. Hier besteht ein scharfer Gegensatz gegen dieses.

3 In den Clementinen erscheint auch der Bischof als Katechet, wenn es Epist. Clem. c. 13 heißt: ὡς αὐτοὶ εἴσεσθε Κλήμεντα μετ' ἐμὲ κατηχεῖν μέλλοντα, daher er den Anfeindungen von seiten der Katechumenen ausgesetzt ist (ebd. c. 2). Und R 3, 67 werden die Zuhörer von Petrus aufgefordert, ihre Namen beim Bischof Zacchaeus anzugeben, um von ihm den Unterricht zu empfangen.

Die gleichen Verhältnisse werden für Rom in dem Clemensbriefe (c. 2. 3. 17. 19, vgl. die Nachahmung des Homilisten für Caesarea 3, 60. 63) vorausgesetzt. Ein Altar wird nicht aufgeführt und scheint auch nicht wegen des jüdisch-heidnischen Anstriches vorhanden gewesen zu sein.

Dieselben Zustände finden wir auch in der Didaskalia, wo nach Achelis S. 284 die Gemeinde sich in einem basilikaartigen Gebäude versammelt, an dessen Ostende die Kathedra des Bischofs (S. 68, 13; 14, 20) sich befindet. Auch hier ist von einem Altar nicht die Rede: man begnügte sich für die Opfergaben mit einem Tische. Nur möchte Achelis aus dem oft wiederholten Ausdruck „Altar Gottes oder Christi“ für die Witwen und Waisen (S. 45, 25; 77, 18; 78, 16; 82, 34; 89, 4; 90, 36) die Existenz eines solchen kirchlichen Ausstattungsstückes schließen, angesichts der Clementinen, glaube ich, mit Unrecht. — Noch gilt als allgemeine Pflicht, die Rechtsstreitigkeiten der Christen untereinander nicht vor dem weltlichen Gericht zum Austrag zu bringen, sondern durch die Presbyter zur Erledigung bringen zu lassen[1]. Auch nach der Didaskalia S. 59, 24f. ist es den Christen verwehrt, zum heidnischen Gericht zu gehen, ebensowenig von Heiden Zeugnis wider einen Christen anzunehmen; lieber soll man Schaden erleiden um des Friedens willen, als einen Prozeß anstrengen (S. 60, 5). Beim Streitfall unter Christen tritt das Schiedsgericht zusammen, das vor dem Presbyterium unter Vorsitz des Bischofs mit Assistenz der Diakonen stattfindet (S. 60, 30; 61, 11; vgl. Achelis S. 307f.). Die Presbyter sind daher die „Ratgeber und Beisitzer des Bischofs“ S. 50, 2 oder die „Ordner und Ratgeber der Kirche“ S. 46, 18, bzw. die „Krone der Kirche“ S. 46, 17.

Seit der Didache c. 13 hören wir von einer Sustentationspflicht der Gemeinden für die Propheten und Lehrer, die auch für die gewählten Gemeindebeamten, die Bischöfe und Diakonen gilt (c. 15). Wir finden nun in H 3, 71 eine ausführliche

1 Ep. Clem. 10: οἱ πράγματα ἔχοντες ἀδελφοὶ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν μὴ κρινέσθωσαν, ἀλλ᾽ ὑπὸ τῶν τῆς ἐκκλησίας πρεσβυτέρων συμβιβαζέσθωσαν παντὶ τρόπῳ, ἑτοίμως αὐτοῖς πειθόμενοι (vgl. H 3, 67: εἰ δὲ κρίνεσθαι θέλουσιν περὶ ὧν ἀδικοῦνται, ἐπὶ τῶν πρεσβυτέρων συμβιβαζέσθωσαν· τὸν δὲ συμβιβασμὸν οἱ πρεσβύτεροι τῷ ἐπισκόπῳ προσαναφερέτωσαν).

Begründung der Unterhaltungspflicht bei der Ordination des Zacchaeus: πλήν, ἀδελφοί, ἔνια οὐ χρὴ ἀναμένειν ἀκούειν, ἀλλὰ καὶ ἀφ' ἑαυτῶν τὸ εὔλογον νοεῖν. Ζακχαῖος μόνος ὑμῖν ὅλος ἑαυτὸν ἀσχολεῖν ἀποδεδωκώς, κοιλίαν ἔχων καὶ ἑαυτῷ μὴ εὐσχολῶν. πῶς δύναται τὴν ἀναγκαίαν πορίζειν τροφήν; οὐχὶ δὲ εὔλογόν ἐστι πάντας ὑμᾶς τοῦ ζῆν αὐτοῦ πρόνοιαν ποιεῖν, οὐκ ἀναμένοντας αὐτὸν ὑμᾶς αἰτεῖν, τοῦτο γὰρ προσαιτοῦντός ἐστιν· μᾶλλον δὲ τεθνήξεται λιμῷ ἢ τοῦτο ποιεῖν ὑποσταίη. πῶς δὴ καὶ ὑμεῖς οὐ δίκην ὑφέξετε, μὴ λογισάμενοι ὅτι „ἄξιός ἐστιν ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ; (Luc. 10, 7 Matth. 10, 10). καὶ μὴ λεγέτω τις Οὐκοῦν ὁ δωρεὰν παρασχεθεὶς λόγος πωλεῖται; μὴ γένοιτο. εἴ τις γὰρ ἔχων πόθεν ζῆν λάβοι, οὗτος πωλεῖ τὸν λόγον, εἰ δὲ μὴ ἔχων τοῦ ζῆν χάριν λαμβάνει τροφήν, ὡς καὶ ὁ κύριος ἔλαβεν ἔν τε δείπνοις καὶ φίλοις, οὐδὲν ἔχων ὁ εἰς αὖθις πάντα ἔχων, οὐχ ἁμαρτάνει. Schon diese Ausführlichkeit macht stutzig, aber noch mehr die wenig taktvolle Art ihrer Begründung, indem wenig fein an den Bauch des Zacchaeus erinnert wird, der nach Nahrung heischt. Es handelt sich nicht um ein festes Einkommen, sondern um die Zuwendung aus den Oblationen der Gemeindemitglieder, in deren Darbringung diese nicht müde werden sollen, da der Bischof sich wegen seiner Amtsgeschäfte um Erwerb der täglichen Nahrung nicht kümmern könnte, vor allem sei es seiner unwürdig, erst um Unterhalt zu betteln, da er eher den Hungertod vorziehen würde. Uhlhorn S. 89 (vgl. auch Lehmann S. 43) entnimmt daraus, daß hier die Notwendigkeit der Versorgung des Bischofs aus Gemeindemitteln noch erst begründet werden soll, diese noch keine festbegründete Sitte war, vielmehr noch Widerspruch fand durch den Einwand, daß die umsonst dargebotene Lehre (Matth. 10, 8) verkauft würde. Es bedürfe zur Widerlegung erst des Hinweises auf den Herrnspruch Luc. 10, 7 Matth. 10, 10 und auf die Haltung des Herrn selbst, der bei Gastmählern und von Freunden Nahrung angenommen habe. Das klingt freilich zunächst altertümlich, aber bei näherem Zusehen verflüchtigt sich dieser Eindruck. Hier redet zu uns nicht Petrus als der Ordinierende, sondern der Homilist, welcher dieses Thema ausführlicher behandelt, nicht weil die Unterhaltungspflicht des Bischofs als solche in Frage steht, sondern weil die Gemeindeglieder scheinbar überdrüssig sind, so große Opfer zu bringen. Fürchtet man ein zu üppiges

Leben von seiten des Bischofs? Und man reagiert gegen diese Überbürdung in der Liebestätigkeit, da mit der Unterhaltungspflicht des Bischofs es nicht allein getan ist; denn es schließt sich folgerichtig die Aufforderung daran: ἀκολούθως οὖν τιμᾶτε πρεσβυτέρους κατηχητάς, διακόνους χρησίμους, χήρας εὖ βεβιωκυίας, ὀρφανοὺς ὡς ἐκκλησίας τέκνα· ἀλλὰ καὶ ὁπότε χρεία τινὸς πόρου πρός τι ἀναγκαῖον γένοιτο, ἅμα οἱ πάντες συμβάλλεσθε. Neben den Presbytern[1] und Diakonen treten die Witwen und Waisen, deren Fürsorge ja seit Begründung der christlichen Kirche ein Ruhmesblatt der Liebestätigkeit bildete. Das alles erforderte ungeheure Mittel und lastete besonders schwer auf den Besitzenden. Darum waren stets von neuem dringende Mahnungen nötig, um in den Opfergaben nicht lässig zu werden. Unbedingt liegt hier eine mehr akademische Erörterung des Homilisten vor; das erkennt man aus der Fassung in R 3, 66: Audite ergo eum attentius et ab ipso suscipite doctrinam fidei, monita autem vitae a presbyteris, a diaconibus vero ordinem disciplinae. Viduarum religiosam curam gerite, pupillos enixius iuvate, pauperibus misericordiam facite, iuvenes pudicitiam docete, et ut breviter totum dicam, alterutrum vos in quibus res poposcerit sustentate. Deum colite qui creavit coelum et terram, Christo credite, invicem diligite, misericordes estote ad omnes, non verbo solo sed et opere et rebus implete caritatem. Hier ist von einer Unterhaltungspflicht des Klerus nichts zu lesen. Daher kann auch dann, wenn er wirklich in H 3, 71 die Pflichten des Unterhaltes seinen Lesern ans Herz legen wollte, H nicht den originalen Gedanken der Grundschrift wiedergegeben haben, eine neue Bestätigung, daß die ganze Ordinationsrede von dem Homilisten fabriziert ist. Den Anstoß zu seinen Ausführungen gab ihm die Originalstelle im Clemensbrief c. 5: πλὴν καὶ βραχέα σε ἐπὶ πάντων διὰ πάντας τὰ τῆς διοικήσεως ὑπομνῆσαι θέλω. σὲ μὲν χρὴ ἀνεπιλήπτως βιοῦντα σπουδῇ μεγίστῃ πάσας τὰς τοῦ βίου

---

1 Man beachte, daß zu jedem der Glieder ein Epitheton beigefügt ist, das die Unterhaltung begründen soll. Die Presbyter verlangen ihren Lohn als Katecheten, die Diakonen für ihre besonders nützliche Tätigkeit im Dienste der Gemeinde. Die Witwen kommen nicht als Gemeindeangestellte in Frage, sondern wegen ihres guten Lebenswandels und die Waisen als die der Gemeinde anvertrauten Kinder.

ἀσχολίας ἀποσείεσθαι, μήτε ἐγγυητὴν γινόμενον μήτε συνήγορον μηδὲ ἑτέρῳ τινὶ βιωτικῷ παρεμπεπλεγμένον πράγματι. οὐ γὰρ κριτὴν καὶ δικαστὴν χρημάτων ἢ ἀσχολημάτων καθεστάναι σε θέλει τῶν νῦν βιωτικῶν πραγμάτων ὁ Χριστός, ἵνα συνεχόμενος εἰς τὰς νῦν τῶν ἀνθρώπων φροντίδας μὴ εὐσχολῇς χωρίζειν λόγῳ ἀληθείας ἀνθρώπων τοὺς κρείττονας ἀπὸ τῶν χειρόνων. ἀλλὰ ταῦτα μὲν οἱ μανθάνοντες ἀλλήλοις παρεχέτωσαν καὶ ἀπὸ τῶν σώζειν δυναμένων λόγων μὴ ἀποσχολείτωσαν. ὡς γὰρ σοὶ ἀσεβές ἐστιν τὰς βιωτικὰς φροντίδας ἀναδέξασθαι καταλείψαντα ποιεῖν ὃ ἐκελεύσθης, οὕτως ἑκάστῳ λαϊκῷ ἁμαρτία ἐστίν, ἐὰν μὴ ἀλλήλοις καὶ ἐν ταῖς βιωτικαῖς χρείαις παρίστανται. καὶ σὲ δὲ περὶ ὧν χρὴ ἀμέριμνον εἶναι οἱ πάντες ποιεῖν ἐὰν μὴ νοῶσιν, παρὰ τῶν διακόνων μανθανέτωσαν, ἵνα μόνης τῆς ἐκκλησίας τὴν φροντίδα ἔχῃς, πρός τε τὸ διοικεῖν αὐτὴν καλῶς καὶ τὸ τοὺς τῆς ἀληθείας λόγους παρέχειν.

Uhlhorn S. 89 gibt dazu folgende Erläuterung: „An der entsprechenden Stelle c. V. wird auch die Erhaltung des Bischofs kurz berührt, aber als etwas von selbst Verständliches. Die Gefahr ist nicht die, daß die Gemeinde den Bischof ohne Unterhalt lassen, dieser also, wie Hom. III, 71 gesagt wird, zum Betteln genötigt werden könnte, sondern vielmehr die, daß der Bischof aus Freude an weltlichen Geschäften sich in solche verwickeln könnte. Die Ermahnung, die Petrus in den Homilien an die Gemeinde richtet, sie solle ihren Bischof befreien von weltlicher Arbeit, indem sie ihn unterhält, wandelt sich im Briefe zu der Ermahnung an den Bischof, er soll sich nicht in Welthändel, in Geldgeschäfte und Ähnliches einlassen"[1]. Uhlhorn wie Lehmann haben das Acumen der Ausführungen des Petrus leider gar nicht begriffen. Denn die Sätze sind nicht an die Gemeinde gerichtet, sondern an den Bischof in Rücksicht auf die διοίκησις τῆς ἐκκλησίας. Als allgemeiner Grundsatz gilt eine tadellose Lebenshaltung[2], die auch in der Geschäftsführung des Amtes sich dokumentieren soll, indem er sich von allen weltlichen Geschäften fern halten und sich ganz

1 Ebenso Lehmann S. 43: „hier wird vielmehr der Bischof gewarnt, sich nicht in weltliche Geschäfte, besonders Geldgeschäfte, einzulassen; offenbar wird dabei schon eine in pecuniärer Hinsicht gesicherte Stellung des Bischofs vorausgesetzt."

2 ἀνεπίληπτος soll auch der Katechet sein (Clemensbr. c. 13).

auf die geistlichen Funktionen beschränken soll. Nicht aber die eigene Freude an solchen Geschäften bildet die Gefahr, sondern die Anforderungen der Gemeindemitglieder, die für ihre weltlichen Sorgen auch ihren Bischof in Anspruch nehmen, indem sie ihn mit Bürgschaften oder mit Sachwalterdiensten in Geldangelegenheiten und dergleichen betrauen. Man erkennt daraus die überaus hohe Stellung, welche der Bischof innerhalb der Gemeinde als Vertrauensmann in allen Lebenslagen einnimmt, aber gegen diese Belästigung soll er geschützt werden, deshalb die Forderung: ταῦτα μὲν οἱ μανθάνοντες ἀλλήλοις παρεχέτωσαν, d. h. in diesen Angelegenheiten soll man sich an die Laien wenden, welche mit diesen vertraut sind; deshalb auch die Erklärung, es sei eine Sünde, wenn Laien sich in weltlichen Geschäften nicht gegenseitig unterstützten. Ja, wenn sie trotzdem in ihren Belästigungen fortfahren, sollen die Diakonen in Aktion treten und die Leute darauf aufmerksam machen, daß der Bischof sich nur um die Gemeinde zu kümmern habe, d. h. τὸ διοικεῖν αὐτὴν καλῶς καὶ τὸ τοὺς τῆς ἀληθείας λόγους παρέχειν. Die Begründung erfolgt in c. 6: ἐπεὶ ἐὰν βιωτικαῖς μερίμναις ἀσχοληθῇς, καὶ σεαυτὸν καὶ τοὺς ἀκροατὰς ἐνεδρεύσεις· τὰ γὰρ συμφέροντα ἐφοδιάζειν διὰ τὴν ἀσχολίαν οὐ δυνηθείς, καὶ σὺ ὡς μὴ διδάξας τὸ συμφέρον κολασθήσῃ, οἱ δὲ μὴ μαθόντες ἀγνοίας αἰτίᾳ ἀπολοῦνται. διὸ σὺ μὲν αὐτοῖς εὐσχολῶν προκαθέσθητι, πρὸς τὸ εὐκαίρως παρέχειν τοὺς σώζειν αὐτοὺς δυναμένους λόγους· καὶ οὕτως ἐπακουέτωσάν σου, εἰδότες ὅτι ὁ τῆς ἀληθείας πρεσβευτὴς ὃ ἂν δήσῃ ἐπὶ γῆς, δέδεται καὶ ἐν οὐρανῷ, ὃ δ᾽ ἂν λύσῃ, λέλυται. σὺ δὲ δήσεις ἃ δεῖ δεθῆναι καὶ λύσεις ἃ δεῖ λυθῆναι. Der Hauptschade für den Bischof sowohl wie für die Gemeindeglieder liegt also in der Ablenkung von der Lehrtätigkeit und von der Durchführung der Disziplinargewalt. Sein Amt ist schon aufreibend genug, seine Verantwortung schon schwer genug, um nicht noch durch andere Sorgen beeinträchtigt zu werden. Unwillkürlich leidet die Sorge für das Seelenheil der anvertrauten Herde. Ohne Zweifel liegen hier besondere Verhältnisse vor, die wir nicht im einzelnen durchschauen können, um den Verfasser zu solchen Maßnahmen vor Behelligungen des Bischofs zu veranlassen[1]. Kein Wort

1 Offenbar hat der Verfasser kleine Gemeinden im Auge, wo der Bischof Mädchen für alles sein soll.

über die Unterhaltungspflicht, kein Wort über Geldgeschäfte des Bischofs selbst, nur ernste Zurückweisung der Gemeindeglieder, ihr Haupt nicht durch Überbürdung mit ihren weltlichen Sorgen seinem von Christus übertragenen Wirkungskreise unnötigerweise zu entziehen! Daß dabei die Unterhaltungspflicht des Bischofs von seiten der Gemeinde im Hintergrunde steht, ist ganz natürlich; sie gilt als selbstverständlich. Dies ersehen wir auch aus der Didascalia. Nirgends lesen wir dort, daß die Unterhaltungspflicht des Bischofs bez. des Klerus noch einer besonderen Unterweisung bedarf. Als ständige Sitte gilt, daß der Klerus seinen Unterhalt aus den Naturalgaben der Gemeinde erhält, deren Verteilung in Abstufungen je nach dem Grade des Amtes erfolgt (S. 46, 8—22). Da aber die Gemeindegaben in die Hände des Bischofs zur freien Verfügung gelangen und von ihm auch die Verteilung ausgeht, ohne daß eine Kontrolle der Vermögensverwaltung von seiten der Gemeinde eintreten darf (S. 51, 20), so liegt die Gefahr darin, daß der Bischof für sich selbst in erster Linie sorgt und die Armen dabei zu kurz kommen, auch daß er für Geschenke zugänglich ist (S. 18, 32; 56, 15), infolge dessen er als Richter wegen Rücksichtnahme auf die Person das Recht beugt (S. 56, 12; 58, 36. 62, 6) und damit die Gemeindeeinheit erschüttert (S. 58, 33; 59, 1). Da nun die Clementinen die gleichen Gemeindeverhältnisse voraussetzen wie die Didaskalia, werden wir auch dort kein besonderes Kapitel über die Unterhaltungspflicht des Klerus voraussetzen. Der Homilist hat, weil ihm das Spezialthema c. 5. 6 nicht behagte oder ihm die vorliegenden Verhältnisse nicht klar waren, das näherliegende allgemeine Thema über die Unterhaltungspflicht dafür eingesetzt. Und daß der Homilist seine Hand dabei im Werke hat, erkennt man auch aus dem Aufwand an Beweismitteln aus dem NT.; dies würde noch evidenter sein, wenn die Worte οὐδὲν ἔχων ὁ εἰς αὖθις πάντα ἔχων eine Anspielung auf 2 Kor. 6, 10 ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες wäre.

Ich komme zum Schluß: Die Clementinen und die Didaskalia zeigen derartige Übereinstimmungen, daß sie zeitlich wie räumlich ganz nahe aneinander gerückt werden müssen. Hat die Didaskalia die Clementinen noch nicht gekannt, sondern nur die alten Petrusakten[1], so muß ihre Entstehung vor die der Clemen-

1 Nur dieses einzige Moment spricht für das höhere Alter

tinen gelegt werden. Nehmen wir als approximatives Datum für die Didaskalia die Zeit um 220 an, so fallen die Clementinen in den Zeitraum zwischen 220—230. Der Verfasser der Clementinen war m. E. ein Zeitgenosse des Verfassers der Didaskalia und lebte in derselben Kirchenprovinz. Ihm als Bewohner Transjordaniens konnten die geographischen Verhältnisse der syrisch-phönikischen Städte bei der geringen Entfernung ohne weiteres bekannt sein, deshalb braucht man nicht mit Waitz die Abfassung nach Caesarea[1] zu verlegen. Die besondere Hervorhebung von Caesarea hat ja seinen Grund in der Wahl des Schauplatzes für den Simon Magus-Roman, wie er aus den alten Petrusakten sich gestaltet hatte. Leider wird es schwerlich gelingen, weiter hinter das Geheimnis des Verfassers der Clementinen zu dringen. Gern möchte man nämlich wissen, ob er das Amt eines Klerikers inne gehabt hat oder ob er als gebildeter Laie nach seinem Übertritt zum katholischen Christentum den Drang in sich gefühlt hat, sein Verständnis des Christentums der Umwelt kundzutun und es in der Hülle eines Romans weiteren Kreisen schmackhaft zu machen, wie es sein Kollege in der Gestalt einer katholischen Lehre der zwölf Apostel erfolgreich getan hatte.

---

der Didaskalia, sonst könnte man auch Gründe anführen, das gegenseitige Verhältnis umzudrehen.

1 Nachträglich stoße ich auf eine bisher unbeachtete Stelle. In R 2, 62f. berichtet Petrus von einer Vision, die er am See von Capernaum bei Gelegenheit eines Fischfanges gehabt haben will, indem seine Gedanken sich einerseits auf Jerusalem richteten, ad quam sane oblationum gratia et orationum vigilans frequenter ascenderam, andererseits auf Caesarea, von deren wunderbaren Bauten er durch Hörensagen Kenntnis erhalten hatte. Er hätte diese Stadt sich im Geiste vorgestellt in Analogie zu andern großen Städten mit portas, muros, lavacra, plateas, angiportus, fora et horum consequentia, secundum ea scilicet quae in aliis urbibus videram, und hätte sich mit solcher Intensivität an dem Anblick erfreut, daß sein Bruder Andreas ihn erst aus seiner süßen Träumerei hätte aufwecken müssen. Freilich muß Petrus eingestehen, daß er bei seiner Anwesenheit in Caesarea seine phantasievolle Vorstellung nicht bestätigt gefunden habe. — Wenn dieser Passus dem Verfasser der Grundschrift zuzuschreiben ist, würde er Jerusalem, speziell Caesarea erst bei Gelegenheit einer Reise kennen gelernt haben. Das paßt gut zu einem Bewohner Transjordaniens.

VIII. Die Gemeindeverfassung nach den Pseudo-Clementinen.

Sollten unsere bisherigen Untersuchungen zu gewissen festen Resultaten geführt haben, würde es nicht ohne Interesse sein, zum Schluß noch die verschiedenen Stadien der Gemeindeverfassung zu beleuchten. Dabei stoßen wir auf das Buch von Joseph Langen, Die Klemensromane. Ihre Entstehung und ihre Tendenzen aufs neue untersucht, Gotha 1890. Er glaubt alle Rätsel durch die These lösen zu können, daß die einzelnen Schriften von hierarchischen Tendenzen beherrscht wären, die auf die Frage nach dem Primat innerhalb der Gesamtkirche abzielten. Dazu hat Langen eine ganz eigentümliche Quellenanalyse vorgenommen, indem er in der sogenannten Epitome I (vgl. Dressel, Clementinorum epitomae duae, Lipsiae 1859) die eigentliche Urschrift der Clementinen zu erkennen glaubt, während H und R spätere Überarbeitungen dieser ältesten Grundschrift seien, welch letztere er in Rom entstanden sein läßt. Der Brief des Petrus an Jacobus stehe außerhalb der pseudo-clementinischen Literatur, da er weder zu Clemens noch zu Rom irgendwelche Beziehungen zeige; er bilde als Begleitschreiben der dem Jacobus übersandten „Predigten des Petrus" gleichsam die Vorgeschichte jener Literatur. Der nach dem Vorbild des Petrusbriefes abgefaßte Clemensbrief sei uns in der ursprünglichen Fassung ebenfalls nicht mehr erhalten; eine kürzere Bearbeitung liege in der Epitome vor, eine längere und weitschweifigere in dem den Homilien voraufgesetzten Briefe, in welchem die cc. 5—16 spätere Zutat wären. Die Homilien selbst sollen eine judaistische Richtung vertreten, die von der ebionitischen sich hauptsächlich dadurch unterscheide, daß sie auch Heiden in Form von jüdischen Proselyten zu ihrer Gemeinschaft zulassen wolle. Dagegen seien die Rekognitionen eine selbständige, unter Benutzung

von H entstandene Bearbeitung der Grundschrift; sie zeigten sich als Gegner des Judaismus. Während nun die Grundschrift nach dem Erlöschen der bischöflichen Dynastie in Jerusalem den Universalprimat an den Nachfolger des Petrus, an Clemens in Rom, knüpfen will, sollen die Homilien die Tendenz verfolgen, im Gegensatz zu den Ansprüchen Roms den Primat der petrinischen Kathedra an Caesarea, der nach dem Falle Jerusalems bedeutendsten Stadt Palästinas, zu binden, wie aus der Ordination des Zacchaeus H 3, 60ff. ersichtlich. Wiederum sollen die Rekognitionen die Tendenz vertreten, an Stelle des judenchristlichen Zentrums Caesarea ein heidenchristliches Zentrum in Antiochia zu setzen.

Die Unhaltbarkeit der quellenkritischen Analyse Langens hat Waitz S. 7ff. bereits definitiv nachgewiesen, daß nämlich die von L. so hoch gepriesene Epitome weder für R noch für H als Grundschrift gedient haben kann, sondern nichts weiter als ein Auszug aus H ist. Daher ist eine erneute Auseinandersetzung überflüssig. Dabei hat schon W. bemerkt, daß auch die Anschauung von L., wonach die Frage des Primats zwischen Rom, Caesarea und Antiochia den Kardinalpunkt der Clementinen bilde, jeder zuverlässigen Grundlage entbehre[1]. Aber hier erscheint mir eine positive Darstellung der in den Clementinen vorausgesetzten Gemeindeverfassung ein dringendes Bedürfnis. Hierbei müssen wir stets im Auge behalten, daß

---

1 Der Vollständigkeit halber will ich anmerken, daß Brüll in einem Aufsatze, „Die Clemensromane und der Primat der römischen Kirche“ (Theol. Quartalschrift Bd. 73, 1891, S. 577ff.) in Übereinstimmung mit Langen die These vertritt, daß „die pseudoklementinische Literatur von Anfang bis zu Ende, wenn auch verdeckt und versteckt, die Tendenz verfolgt, den Primat von Petrus bzw. Klemens auf Jakobus, aus dem Occident in den Orient, von Rom nach Jerusalem bzw. nach Caesarea und Antiochien zu übertragen“. Freilich lehnt er die Existenz einer angeblich orthodoxen römischen Grundschrift, welche gemeinsam den Homilien und Rekognitionen, ja selbst noch der späteren Epitome, zugrunde liege, mit guten Gründen ab, will aber daran festhalten, daß die Grundschrift von vorn herein, nach dem Petrus- wie dem Clemensbriefe zu urteilen, unbedingt eine antirömische Tendenz verfolgt habe. Diese judenchristliche Reaktion der gesamten pseudo-clementinischen Literatur — die Grundschrift eingeschlossen — richte sich gegen die schon damals vorhandenen legitimen Ansprüche der römischen Kirche.

die Clementinen keine Zeitgeschichte liefern, sondern in Gestalt eines Romanes die Gegenwart mit der Vergangenheit verbinden wollen. Das gilt sowohl für die judenchristlichen Kerygmen wie für die spätere Grundschrift. Gegenüber der apostolischen Zeit fühlen sich beide Verfasser als Epigonen; die Zustände der Jerusalemer Urgemeinde erscheinen ihnen im Lichte der idealen Vergangenheit.

Um eine sichere Basis zu gewinnen, müssen wir von der ältesten Urkunde der Clementinen ausgehen, d. h. von dem Briefe des Petrus an Jacobus; denn dieser gehörte ursprünglich als Begleitschreiben zu den judenchristlichen Kerygmen des Petrus und bietet noch heute den unveränderten Originaltext mitsamt der angehängten Διαμαρτυρία oder Contestatio. Beide Schriftstücke atmen den Geist jenes Judenchristentums, das auf der einen Seite jede brüderliche Gemeinschaft mit dem Heidenchristentum ablehnte, auf der andern Seite auch von der eigenen Volksgemeinschaft abgerückt war. Der Verfasser rechnet sich selbst zu den ὁμόφυλοι bzw. ὁμοεθνεῖς, aber auf dem Gebiete der Lehre zeigt er sich höchst zurückhaltend gegenüber seinen Stammesgenossen. Es handelt sich ja um Sonderlehren, die in den von Petrus verfaßten und an Jacobus gesandten Kerygmen niedergelegt sind. Als Lehrschriften tragen sie keinen öffentlichen Charakter, sondern sind nur unter Kautelen weiter zu tradieren. Für diese Haltung beruft sich der Verfasser auf die καταγωγή, καθ' ἣν καὶ τοῖς ἑβδομήκοντα ὁ Μωϋσῆς παρέδωκε τοῖς τὴν καθέδραν αὐτοῦ παρειληφόσιν (c. 1. 3). Er führt darauf zurück die Kontinuität der Lehre bei den Juden bis auf den heutigen Tag, den καρπὸς τῆς ἀληθείας μέχρι τοῦ δεῦρο, und sieht sie darin bestätigt, daß alle Stammesgenossen an allen Orten den gleichen Kanon τῆς μοναρχίας καὶ πολιτείας beobachten. So konnten sie auch nicht durch die heiligen Schriften, welche nach vielen Seiten hinneigen (τῶν εἰς πολλὰ νευουσῶν γραφῶν), vom richtigen Wege abgelenkt werden. Denn auf Grund des ihnen überlieferten Kanons ist es möglich, die in den heiligen Schriften vorhandenen Diskrepanzen auszugleichen, besonders bei den vieldeutigen Aussprüchen der Propheten. Von diesem Gesichtspunkte ist es auch keinem Juden erlaubt, als Lehrer aufzutreten, bevor er nicht den richtigen Gebrauch der Schriften

(πῶς δεῖ ταῖς γραφαῖς χρῆσθαι) gelernt hat. Dies hat die Folge gehabt, daß bei den Juden εἷς θεός, εἷς νόμος, μία ἐλπίς, d. h. eine Einheit der Religiosität, vorhanden ist (c. 1).

Hier vernehmen wir aus dem Munde des Verfassers einen Hymnus auf die jüdischen Gesetzeslehrer, auf die Schriftgelehrten und Pharisäer[1], welche das Lehr- und Richteramt inne haben und neben dem schriftlich fixierten Gesetze die lebendige Tradition durch die zeitgemäße Weiterbildung der Tora vertreten. Ihr Ursprung wird auf die 70 Ältesten zurückgeführt, die nach Deuteron. 11, 16. 25 mit dem Geiste des Moses bedacht sind und das Richter- und Lehramt übernommen haben. Als solche sind sie Inhaber der καθέδρα Μωϋσέως (vgl. Exod. 18, 3), eine Vorstellung, der wir ja auch in dem Ausspruche Jesu Matth. 23, 2 begegnen (H 3, 18; 11, 29; vgl. auch H 3, 70). Diese 70 Ältesten sind vorgestellt als eine Art Kollegium, denen Moses das Gesetz zugleich mit den „Auslegungen" mündlich überliefert haben soll (H 2, 38; 3, 47), so daß es nur auf dem Wege der διαδοχή weiter tradiert werden konnte (ἵνα τῇ διαδοχῇ πολιτεύεσθαι δύνηται), indem eine ununterbrochene Kette von Lehrern angenommen wird: πρὸς τὸ καὶ αὐτοὺς ἐφοδιάζειν τοῦ λαοῦ τοὺς βουλομένους. Offensichtlich steht hier im Hintergrunde die Vererbung der Geistesgabe des Moses durch die Ordination des Josua (Num. 27, 18ff.; Deuteron. 34, 9), welche mit der Einsetzung der 70 Ältesten Num. 11, 16 verknüpft bzw. in Parallele gestellt ist. Der Verfasser des Petrusbriefes muß eine zeitgenössische Tradition

---

1 Weil die Schriftgelehrten und Pharisäer Inhaber des Stuhles des Moses sind, verurteilt der Verfasser sie nicht wie Jesus in Bausch und Bogen, sondern nur einen Teil als Heuchler (H 11, 28. 29 = R 6, 11). Ihnen ist ja auch der Schlüssel zum Himmelreich anvertraut, der ausdrücklich bezeichnet wird als die γνῶσις, ἣ μόνη τὴν πύλην τῆς ζωῆς ἀνοῖξαι δύναται (H 3, 18; 18, 15; R 2, 30. 46); mit dem Schlüssel haben sie zugleich das Wort der Wahrheit aus der Tradition des Moses überkommen (R 1, 54; vgl. oben S. 204). Merkwürdigerweise sollen sie von Johannes dem Täufer getauft sein und werden als jüdische Sekte aufgeführt. Wenn sie auch nach dem Ausspruch Jesu Luc. 11, 52; Matth. 23, 13 von ihrem Schlüsselamte falschen Gebrauch gemacht haben, haben sie die Hochachtung unseres Verfassers durchaus nicht eingebüßt. Sie sind und bleiben die wahren Kenner des Gesetzes (H 3, 51; 11, 28; 18, 15) und sind als solche zu respektieren (vgl. oben S. 60f.).

über die Entstehung der jüdischen Gesetzeslehrer bzw. der Rabbinen aufgegriffen haben. Zu seiner Zeit hatten diese sich zu einer Art Gelehrten-Akademie zusammengeschlossen; ihre Zahl wird auf 72 angegeben (Schürer II³, S. 198, Anm. 1). Eine solche Institution war um so notwendiger, als nach der Zerstörung der staatlichen Einheit das geistige Band die verlorene Einheit wiederherstellen mußte.

Und die Judenchristen haben unter den gleichen inneren wie äußeren Verhältnissen unter ihren Stammesgenossen gelebt, wenn sie auch auf Grund ihres Messiasglaubens ein Sonderleben führten. Denn für sie bildete nach wie vor das mosaische Gesetz in vieler Beziehung die Grundlage ihres bürgerlichen Lebens. So ist es denn wohl zu begreifen, daß auf jenem Hintergrund der Verfasser des Petrusbriefes den Stand der judenchristlichen Gesetzeslehrer schildert. Und nicht nur einen Lehrer-Stand haben die Judenchristen besessen, sondern auch die Zahl des Kollegiums ist die gleiche gewesen, wenn ich die Worte richtig verstehe: Ἵνα γοῦν τὸ ὅμοιον καὶ ἡμῖν γένηται τοῖς ἑβδομήκοντα ἡμῶν ἀδελφοῖς τὰς βίβλους μου τῶν κηρυγμάτων δὸς μετὰ τοῦ ὁμοίου τῆς ἀγωγῆς μυστηρίου (c. 2). Cotelier hat in seiner Ausgabe ein Komma hinter ἡμῶν ἀδελφοῖς gesetzt und übersetzt: Quo igitur simili modo apud nos fiat nostris fratribus, ac illis Septuaginta. Schwegler stellt das Komma hinter γένηται und Dressel übersetzt: Quo igitur . . . fiat ac illis Septuaginta, nostris fratribus. Alle denken an die vorhergenannten jüdischen Ältesten. Die natürliche und auch dem griechischen Text entsprechende Interpretation ist m. E. die, den Ausdruck τοῖς ἑβδομήκοντα ἡμῶν ἀδελφοῖς[1] als eine Einheit zu fassen gegenüber den vorher genannten jüdischen Siebzig und zu übersetzen: „Damit nun das gleiche auch bei uns geschehe, so übergib unsern siebzig Brüdern meine Bücher der Kerygmen unter dem gleichen geheimnisvollen Verfahren.“ Damit stimmt überein der nachfolgende Finalsatz: ἵνα καὶ τοὺς βουλομένους τὸ τῆς διδασκαλίας ἀναδέξασθαι μέρος ἐφοδιάζειν ἐφοδιάζωσι. Hier bilden das Subjekt jene Siebzig, welche nach dem Empfang jener Lehrbücher alle die ausrüsten sollen,

1 Der Dativ ist, da auf ihm der Hauptton liegt, dem Akkusativ vorangestellt.

welche das Lehramt ergreifen wollen. Das steht wieder in genauer Parallele zu der Aufgabe der 70 Ältesten nach H 2, 38: τοῦ προφήτου Μωϋσέως γνώμῃ τοῦ θεοῦ ἐκλεκτοῖς τισιν ἑβδομήκοντα τὸν νόμον σὺν ταῖς ἐπιλύσεσιν παραδεδωκότος πρὸς τὸ καὶ αὐτοὺς ἐφοδιάζειν τοῦ λαοῦ τοὺς βουλομένους. Die Siebzig sind demnach bei den Judenchristen ebenfalls eine Art Oberkollegium, in deren Unterricht die künftigen Kandidaten des Lehramts aufwachsen. Von hier aus wird erst verständlich jene auffällige Notiz R 1, 40, daß Jesus neben den 12 Aposteln 72 andere erprobte Jünger ausgewählt habe, und daß hierin das Vorbild des Moses wieder erkannt werden müsse[1]; denn sonst hat man auf diese Siebzig bzw. Zweiundsiebzig kein großes Gewicht gelegt. Ihre Erwählung durch Jesus bedeutet gewissermaßen die Einsetzung der judenchristlichen Lehrer-Akademie, die im Geiste des wahren Propheten ihr Lehramt ausübt. Von ihr als der Trägerin der echten Tradition hängt die einheitliche Einstellung der zünftigen Lehrer ab[2]. Daher ist die erste Vorbedingung die richtige Unterweisung in das Verständnis der Lehrschriften, d. h. der Kerygmen, in denen der λόγος τῆς ἀληθείας schriftlich fixiert ist. Nur auf diese Weise kann der Vielspältigkeit der Meinungen vorgebeugt werden.

Werden hier die Abweichungen von den Juden nicht weiter erwähnt, so fühlt sich der judenchristliche Verfasser von gewissen Heidenchristen[3] bedroht, die die Gesetzespredigt verworfen haben, indem sie sich der gesetzlosen und frivolen Lehre eines gewissen feindlichen Menschen angeschlossen haben. Ihre Angriffe richten sich gegen das von Moses verkündete und von dem Herrn Matth. 5, 18; Marc. 13, 31 als ewig dauernd bezeugte Gesetz Gottes[4] — insofern fühlt sich der Verfasser

1 Nos ergo primos elegit duodecim sibi credentes, quos apostolos nominavit, postmodum alios septuaginta duos probatissimos discipulos, ut vel hoc modo recognita imagine Moysis crederet multitudo, quia hic est, quem praedixit Moyses venturum prophetam (vgl. oben S. 244).

2 Ep. c. 3: ἵνα οὕτως τὰς πίστεις φυλάξωσι καὶ πανταχῇ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα παραδῶσιν, ἑρμηνεύοντες τὰ πάντα πρὸς τὴν παράδοσιν ἡμῶν.

3 Sie heißen οἱ ἀπὸ ἐθνῶν (c. 1. 2).

4 Darnach könnte es scheinen, als ob der Verfasser als gesetzestreuer Jude für die Autorität des ganzen Gesetzes eintritt,

als Judenchrist mit den Juden verwandter; denn sie proklamieren die Auflösung des Gesetzes und reklamieren Petrus selbst für sich als Eideshelfer ihrer Meinungen durch Verdrehung seiner Worte bzw. durch künstliche ἑρμηνείαι (c. 2).

Behufs Fortpflanzung einer gesicherten Lehrtradition[1] und Sicherstellung der wahren Lehre gegen jede Art der Verfälschung ist eine sorgfältige Auswahl und eine gründliche Ausbildung der Anwärter des Lehramtes notwendig (c. 3). Der τὸ διδάσκειν αἱρούμενος (Cont. c. 1 = ὁ βουλόμενος τὸ τῆς διδασκαλίας ἀναδέξασθαι μέρος Ep. Petr. c. 2) muß 1. ein ἀγαθὸς καὶ εὐλαβής sein, 2. ein ἐμπερίτομος πιστός, letzteres deshalb, weil die Gemeinden sich nur aus Juden zusammensetzen. Und weil es sich ausschließlich um Lehrer, nicht um gewöhnliche Gemeindeglieder handelt, ist bedingt eine gewisse Beschränkung der Zulassung, da nicht bei jedem Laien das Verständnis vorausgesetzt werden kann. Sonst gäbe es ja überhaupt keine Laien! Das ist zu verstehen unter der gebotenen Geheimtradition. Die Unterweisung erfordert nicht weniger als sechs Jahre (Cont. c. 1)[2], um während der Probezeit eine gründliche Prüfung des Kandidaten vornehmen und bei Nichtbewährung bzw. bei mangelnder Intelligenz den weiteren Unterricht sistieren zu können, der übrigens stufenweise erfolgt[3]. Nur den Bewährten wird bei der Einführung bzw. bei der Übergabe der Lehrbücher von seiten des Bischofs die ἐπιμαρτυρία auferlegt, jene Lehrbücher nicht in fremde, unberufene Hände gelangen zu lassen, sondern sie nur erprobten Männern gleicher Eigenschaften und andern Lehrkandidaten unter Zustimmung des

---

aber das Geheimnis liegt darin, was unter dem „ewigen Gesetz" zu verstehen ist. Er übt ja an den Schriften des AT.s seine Kritik; sie sind ihm in ihrer Gesamtheit (Propheten!) nicht maßgebend, verlangen eine gründliche Kenntnis ihres Gebrauches. Die rabbinischen Schriftgelehrten setzten natürlich die ewige Gültigkeit der Tora voraus.

1 Es handelt sich auch hier um das ἀσφαλίζεσθαι περὶ τῆς ἀληθείας (Cont. c. 1).

2 Diese Vorbereitungszeit von mindestens 6 Jahren muß ebenfalls auf jüdische Praxis zurückgehen. Wir hören nur, daß unter 40 Jahren kein Lehrer ernannt wurde.

3 Ihre ἀμαθία kann andere ins Verderben stürzen (c. 3). In der Praxis wird dem Schüler nicht alles auf einmal tradiert, ἵνα ἐὰν ἐν τοῖς πρώτοις ἀγνώμων φωραθῇ, τὰ δεύτερα μὴ πιστευθῇ.

Bischofs zu überliefern. Die Aufnahme des Kandidaten in den Stand der Lehrer findet unter einer bestimmten feierlichen Zeremonie und unter bestimmten formulierten Verpflichtungen statt (Cont. c. 1. 2), indem er an einen Fluß oder eine fließende Quelle geführt wird und stehend das Zeugnis ablegen muß, gleichsam eine Parallele zur Taufhandlung, wie ausdrücklich darauf angespielt wird[1]. Wiederum wird diese Zeremonie auf eine ἀγωγὴ Μωϋσέως zurückgeführt (Cont. c. 1), die einen ähnlichen Ritus bei der Aufnahme von Rabbinen bei den Juden vorauszusetzen scheint[2]. Die Lehrer selbst nehmen keinen besonderen Rang innerhalb der hierarchischen Gemeindeorganisation ein, aber sie sind als freiwirkende Kräfte der Aufsicht des Bischofs unterstellt; denn wie sie bei der Übergabe der Bücher die ἐπιμαρτυρία bei den vier Elementen: Himmel, Erde, Wasser, Luft[3] (Cont. c. 2. 4) in die Hände des Bischofs leisten, so haben sie auch die Bücher bei der aus irgendwelchen Gründen erfolgten Rückgabe wiederum dem Bischof zu überliefern, und zwar nur einem Bischof der Judenkirche[4].

---

1 Hängt damit die bei den Schriftgelehrten und Pharisäern vorausgesetzte Johannestaufe zusammen?

2 Das besagt auch der Ausdruck μετὰ τοῦ ὁμοίου τῆς ἀγωγῆς μυστηρίου in Ep. c. 2. Sonst hören wir bei den Juden im Anschluß an Num. 27, 18 ff.; Deuteron. 34, 9 nur von einer Handauflegung (vgl. über die Ordination der Rabbinen Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. aus Talmud und Midrasch II, 1924, S. 647 f.).

3 Zu diesen Schwurformeln bei den Judenchristen vgl. Epiph. h. 19, 1, 6; 19, 6, 4; 30, 17, 4; Hippolyt, Refut. XI, 15, 2; dazu Bousset, Hauptprobleme der Gnosis, S. 228.

4 Cont. c. 3: ἀλλὰ τῷ ἐπισκόπῳ μου τῷ τὴν αὐτὴν ἔχοντι πίστιν καὶ ἀπὸ τῶν αὐτῶν ὁρμωμένῳ παρακαταθήσομαι. Bei den Bischöfen sind die Bücher in Verwahrung gedacht (vgl. Cont. c. 2: ὡς πατρῷαν παραθήκην). Daher hat Waitz S. 79 die Stelle Cont. c. 5: διὸ ἄμεινον παρ' ἡμῖν αὐτὰς εἶναι καὶ μεταδιδόναι μετὰ πάσης τῆς προειρημένης ἀσφαλείας τοῖς θέλουσι ζῆν εὐσεβῶς καὶ ἄλλους σώζειν fälschlich dahin verstanden, daß „als Hüter dieser Geheimtradition in der Contestatio die von Jacobus zusammenberufenen Presbyter erscheinen, denen Jacobus diese Verpflichtung auferlegt, indem er zugleich bestimmt, daß sie die Kerygmen nur solchen weiter überliefern dürfen, die nach mindestens sechsjähriger Probezeit dazu für würdig befunden sind und sich verbindlich gemacht haben". Das neben Jacobus stehende Presbyterkollegium hat damit nichts zu tun; es nimmt nur Kenntnis von dem Briefe des Petrus.

Das Lehramt kann sich auch vom Vater auf den Sohn verpflanzen[1]. Der Unterricht wird sicherlich in Schulen unter Leitung einzelner berufsmäßiger Lehrer wie bei den Juden stattgefunden haben.

Nun gehört der Apostel Petrus selbst zu der Gruppe der Gesetzeslehrer, der seine schriftlich fixierten Lehrvorträge dem Bischof der Judenkirche, dem Jacobus, übersendet. Der Begleitbrief trägt die Adresse: Πέτρος Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπῳ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας. Wir vermissen heute neben der „heiligen Kirche" das Epitheton „καθολική". Das ist aber eine beabsichtigte Unterlassung; denn die von Jacobus geleitete Kirche hat mit der allgemeinen katholischen Kirche nichts zu schaffen, steht nicht nur abseits von ihr, sondern ihr sogar feindlich gegenüber[2].

Den Anspruch auf Heiligkeit erhebt sie in Rücksicht auf die Jerusalemer Urgemeinde, deren Mitglieder ja nach feststehendem Terminus bei Paulus[3] als οἱ ἅγιοι schlechtweg bezeichnet wurden. An der Spitze steht Jacobus als Bischof, und ihm zur Seite tritt ein Kollegium von Presbytern, denen Jacobus den Inhalt des Petrusbriefes kundtut (Cont. c. 1. 5). Das entspricht wieder genau den Verhältnissen der Urgemeinde, indem auf dem Apostelkonzil neben die Apostel die Presbyter treten (Act. 15, 2. 4. 6) und diese den Vertrag mit den heidenchristlichen Gemeinden mitunterschreiben (Act. 22, 23). Ebenso erscheinen die Presbyter neben Jacobus beim Empfang der Spende durch die Hand des Paulus (Act. 21, 18), wie sie vorher Act. 11, 30 als Empfänger der antiochenischen Geldspende genannt werden. Als Haupt der Zwölfe und der Presbyter tritt uns Jacobus entgegen, nur wird in der Urzeit sein Vorrang mehr auf moralischer — wegen der Blutsverwandtschaft mit

---

1 Es wird der Fall vorausgesetzt, daß der Inhaber des Lehramts kinderlos stirbt, oder der andere, daß er einen nicht würdigen oder noch nicht wegen seines Alters dazu geeigneten Sohn besitzt. Im letzteren Falle kann die Übertragung später erfolgen. Auch hieraus ersieht man, daß die Aufnahme in den Stand ein gewisses Alter erforderte.

2 Die Heidenchristen sind die ἀλλόφυλοι und vertreten wegen ihrer Gesetzesfreiheit eine ἄνομος καὶ φλυαρώδης διδασκαλία.

3 Vgl. die Zusammenstellung bei Holl, Gesammelte Aufsätze II, 1928, S. 58f.

dem Herrn — als auf rechtlicher Grundlage beruht haben, wenn er zu den „Säulen“ gerechnet wurde (Gal. 2, 9). Er erscheint bei Hegesipp im 5. Buche seiner Hypomnemata nach dem Tode Jesu in der Leitung der Gemeinde[1] zusammen mit den Aposteln, aber von demselben Berichterstatter wird der Nachfolger des Jacobus, nämlich Symeon, Sohn des Klopas, als erwählter Episkopus der Gemeinde von Jerusalem bezeichnet (Euseb. h. e. IV, 22, 4; vgl. ibid. III, 11; 32, 1). Jedenfalls betrachtet Hegesipp den Jacobus bereits als Bischof, wie es ausdrücklich Clemens Alex. im 6. Buche seiner Hypotyposen bemerkt: Πέτρον γάρ φησι καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετὰ τὴν ἀνάληψιν τοῦ σωτῆρος, ὡσὰν καὶ ὑπὸ τοῦ κυρίου προτετιμημένους, μὴ ἐπιδικάζεσθαι δόξης, ἀλλ' Ἰάκωβον τὸν δίκαιον ἐπίσκοπον Ἱεροσολύμων ἑλέσθαι[2] (Euseb. h. e. II, 1, 3). Und ohne Zweifel schließt sich unser Verfasser der späteren Tradition von der Einsetzung des Jacobus durch den Herrn selbst an, wenn es Cont. c. 5 heißt: εὐλόγηται ὁ σὲ ὡς πάντα προειδὼς καλῶς ἡμῖν καταστήσας ἐπίσκοπον; denn der Lobpreis kann nur Gott bzw. Christus gelten. So begreift man, daß Petrus den Jacobus als Bischof anredet, zumal zur Zeit des Verfassers der Kerygmen die judenchristlichen Gemeinden sämtlich von monarchischen Bischöfen wie die in der Großkirche regiert wurden[3]. Dem Jacobus als dem Oberhaupte sind selbst die Apostel in gewissem Grade unterstellt, wenigstens deutet es auf ein gewisses Abhängigkeitsverhältnis hin, wenn Petrus dem Jacobus seine Lehrvorträge einsendet. Es ist zunächst nicht ersichtlich, ob diese Übersendung aus freien Stücken geschieht oder eine Verpflichtung in sich schließt. Jedenfalls bieten die beiden Begleitschreiben des Petrus eine zu schmale Basis für eine genauere Kenntnis der Verfassungsverhältnisse. Daher werden wir unsern Blick auf die in den Pseudo-Cle-

1 Euseb. h. e. II, 23, 4: διαδέχεται τὴν ἐκκλησίαν μετὰ τῶν ἀποστόλων.

2 In der Zeit Konstantins, wo das Ansehen Jerusalems zu neuem Glanze erwachte, zeigte man sogar den bischöflichen Stuhl des Jacobus als kostbare Reliquie (Euseb. h. e. VII, 19; vgl. ibid. II, 23, 1); an der ersten Stelle heißt es: τὴν ἐπισκοπὴν πρὸς αὐτοῦ τοῦ σωτῆρος καὶ τῶν ἀποστόλων ὑποδεξαμένου, an der zweiten: ᾧ πρὸς τῶν ἀποστόλων ὁ τῆς ἐπισκοπῆς τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις ἐγκεχείριστο θρόνος.

3 Nach Epiph. haer. 30, 18, 2 unterstehen die Ebioniten Presbytern und Archisynagogen.

mentinen verarbeiteten Kerygmen werfen müssen, um von hier aus neues Material zu gewinnen.

In R 1, 43 stoßen wir auf die interessante Notiz, daß Jacobus vom Herrn zum Bischof ordiniert ist und die von dem Herrn in Jerusalem konstituierte Gemeinde eben durch diesen Jacobus gewaltigen Zuwachs im Verlauf von 7 Jahren nach dem Tode Jesu erfahren hat, so daß die Messiasgläubigen, die zu Anfang nur gering an Zahl, die Juden zu überflügeln drohen, und die Gefahr besteht, daß das ganze Volk sich zum Messiasglauben bekehrt. Deshalb bitten öfters die Priester, bzw. ihr Oberhaupt Caiphas, um eine Unterredung über die Frage, ob Jesus der von Moses verkündete Messias bzw. Prophet sei. Hier besitzen wir ein direktes Zeugnis für die Ordination des Jacobus zum Bischof von Jerusalem durch den Herrn, wie wir es aus den Angaben der Begleitschreiben bereits rekonstruieren konnten. Und weiter hören wir in c. 44, daß die zwölf Apostel zum Passahfeste mit einer großen Volksmenge nach Jerusalem zusammengekommen sind und die Gemeinde der Brüder aufgesucht haben, wo Jacobus sie befragt, quae a nobis per loca singula gesta sint, und daß sie einen kurzen Bericht über ihre Tätigkeit vor versammelter Gemeinde erstattet haben. Dieser Bericht und die persönliche Anwesenheit der Gesamtheit der Apostel ist offensichtlich kein freiwilliger und zeigt uns, wie wir auch die Übersendung der Kerygmen durch Petrus deuten müssen. Die Apostel sind die Emissäre des Jacobus zur Verbreitung des Messiasglaubens unter den Juden und sind verpflichtet, diesem Oberhaupte Bericht über ihre Erfolge zu erstatten. In besonderem Maße gilt dies für jedes siebente Jahr, das Sabbatjahr der Juden, wo gewissermaßen ein Generalkonzil stattfindet. Und wie die Juden zum Passahfeste nach Jerusalem als der Zentralstelle des Kultus und des theokratischen Hohenpriestertums zusammenströmen, so auch die Messiasgläubigen nach dem Mittelpunkt ihrer Einheit[1]. Jacobus nimmt in ihren Augen den gleichen Rang ein wie der Hohepriester Caiphas. So bilden die Messiasgläubigen unter ihrem Oberhaupt Jacobus gleichsam eine gleich-

1 Dieser Sitte gemäß beschleunigt auch Barnabas seine Abreise nach Judaea, dicens, se diem festum religionis suae, qui immineret, omnimodis apud Judaeam celebraturum (R 1, 10 = H 1, 13).

berechtigte Volksgemeinde, wenn auch von ihnen das Hohepriestertum wie der Tempelkult auf Grund ihres Messiasglaubens[1] abgelehnt wird.

Diese hohe Wertung des Jacobus lernen wir noch näher kennen bei der Disputation, die zwischen Jacobus und Caiphas auf den Stufen des Tempels[2] stattfindet und das schon längst vorgeschlagene Thema zum Gegenstand hat[3], utrum Jesus ipse sit Christus an non, und zwar auf Grund der Schriften des AT.s. Hier stellte sich Caiphas als sacerdotum princeps

1 De hoc enim solo nobis, qui credidimus in Jesum, adversum non credentes Judaeos videtur esse differentia (R 1, 43).

2 Das 7. Buch der Kerygmen zeigt bemerkenswerte Berührungen mit der Darstellung des Hegesipp über den Jacobus bei Euseb. h. e. II, 23, 3ff. Denn hier lesen wir in der gleichen Übertreibung, daß durch die Predigt des Jacobus das ganze Volk Gefahr laufe, Jesum als den Messias zu erwarten (23, 10; vgl. dazu R 1, 44. 69). Ferner die Aufforderung, über Jesus als den Messias vor versammeltem Volke zu disputieren (23, 10; vgl. dazu R 1, 43. 44. 55), sein Stehen auf der Zinne des Tempels, um von dem ganzen Volke gesehen zu werden (23, 11. 12; vgl. dazu R 1, 66: stetimus ergo in locis, quibus et prius (d. h. in summis gradibus templi R 1, 55. 73), ut eminentius stantes ab universo populo cerneremur), sein riesiger Erfolg (23, 14; vgl. dazu R 1, 69, 73), sein Herabsturz von der Zinne (23, 16; vgl. dazu R 1. 70: de summis gradibus praecipitem dedit), sein Tod durch das Holz des Walkers (23, 18; vgl. dazu R 1, 70: quem cum mortuum credidisset, ultra mulctare neglexit). Auch scheint die Disputation ebenfalls in die Passahzeit verlegt zu sein, wo viel Volks nach Jerusalem zusammengeströmt war (R 1, 44; vgl. dazu Euseb. II, 23, 10), da immer von einer Verschiebung auf eine günstige Zeit die Rede ist (R 1, 43. 44). Auffallend ist die Erwähnung der verschiedenen Sekten innerhalb des jüdischen Volkes, mit denen die Apostel Disputationen haben (R 1, 54ff.), denn auch Hegesipp hatte einen Katalog von alten und neuen Sekten gegeben (Euseb. h. e. IV, 22, 5. 7), in welchem er Simon, Dositheus, die Homerobaptisten, Samariter, Sadducäer und Pharisäer aufführt. Auf Grund dieser Parallelen glaube ich in der Vermutung nicht fehlzugehen, daß der Verfasser des 7. Buches der Kerygmen den Hegesipp benutzt hat (vgl. Hilgenfeld, Judentum und Judenchristentum, 1886, S. 46ff.). Führt sich darauf auch die verschiedene Haltung dieses Buches gegenüber der Wertung der Propheten zurück?

3 Bereits vorher haben die Zwölfe eine Streitunterredung auf den Stufen des Tempels mit Caiphas, den Sadducäern, Samaritern, Schriftgelehrten, Pharisäern und Johannesjüngern (R 1, 55–65) gehabt. Und nach Beendigung geben sie dem Jacobus Bericht über omnia, quae dicta gestaque fuerunt (ibid. c. 66).

gegenüber dem Jacobus als dem episcoporum princeps. Unverkennbar liegt hier ein Wortspiel zwischen ἀρχιερεύς und ἀρχιεπίσκοπος vor, indem der letztere Titel dem ersteren nachgebildet ist, ohne daß die Amtsbezeichnung „Erzbischof" bereits in der katholischen Kirche eingeführt war. Jacobus als Bischof der ecclesia domini in Hierusalem constituta ist zugleich Oberbischof über die andern Bischöfe der judenchristlichen Gemeinden. Die Bezeichnung episcopus ist die gewöhnliche, aber es findet sich daneben auch der Titel „archiepiscopus" (R 1, 73). Als Oberhaupt besitzt Jacobus nicht allein die oberste Regierungsgewalt, sondern auch die oberste Lehrautorität. Das bestätigen die Worte des Petrus bei seinem Abschiede von Tripolis, indem er die Gläubigen ermahnt, keinen Apostel, Lehrer oder Propheten[1] anzunehmen, sofern er nicht ein Zeugnis von Jacobus in bezug auf seine Rechtgläubigkeit bringt (H 11, 35). Hier wird Jacobus eingeführt als ὁ λεχθεὶς ἀδελφὸς τοῦ κυρίου μου καὶ πεπιστευμένος ἐν Ἰερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων διέπειν ἐκκλησίαν. Noch krasser bringt dieses Autoritätsverhältnis R 4, 35 zum Ausdruck: Propter quod observate cautius, ut nulli doctorum credatis, nisi qui Jacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium vel eius quicunque post ipsum fuerit. Nisi enim quis illuc ascenderit et ibi fuerit probatus, quod sit doctor idoneus et fidelis ad praedicandum Christi verbum, nisi, inquam, inde detulerit testimonium, recipiendus omnino non est; sed neque propheta neque apostolus in hoc tempore speretur a vobis aliquis alius praeter nos. Es sollen die Pseudoapostel, Pseudopropheten und falschen Lehrer[2], die im Namen Christi auftreten und Matth. 7, 15 angekündigt sind, abgewiesen werden durch diese Zeugnisse des Jacobus[3]. Ihm ist ja vom Herrn die Kirche der Hebräer in Jerusalem anvertraut. Das ist ein altertümlicher Ausdruck, der sicherlich

1 Wir haben hier noch die Geistesträger des apostolischen Zeitalters vor uns.

2 Dieselben drei Kategorien R 8, 53.

3 Wir werden an die Angabe des Eusebius (in Jesaj. 18, 1f.) erinnert, der von der noch zu seiner Zeit vorhandenen Sitte berichtet, jüdische Apostel mit enkyklischen Briefen von seiten ihrer Oberen auszuschicken. Die Judenchristen haben sich an diese Institution angelehnt. Vgl. Harnack, Mission I[4], S. 340f. und Schürer III[4], S. 119f.

aus den Kerygmen geflossen ist, wahrscheinlich aus dem 7. Buche, das nach R 3, 75 betitelt war: quae prosequuti sunt duodecim apostoli apud populum in templo. Die Kirche der Hebräer ist die judenchristliche, die lokal in Jerusalem ihren Zentralsitz hat, aber ideellerweise auch auf die andern Gemeinden sich ausdehnt. Der Redaktor von R hat scheinbar Anstoß an dem Ausdruck διέπειν ἐν Ἰερουσαλὴμ τὴν Ἑβραίων[1] ἐκκλησίαν genommen und daraus einfach qui Jacobi fratris domini ex Hierusalem detulerit testimonium gemacht, auch hat er die Zeugnisse zugleich auf dessen Nachfolger erweitert.

So blickt der Verfasser der Kerygmen mit großer Verehrung auf die Gründungszeit der Jerusalemer Urgemeinde und ihres Leiters Jacobus zurück, obwohl sie doch vor der Zerstörung Jerusalems den heiligen Boden der Stadt verlassen und sich im Transjordanland angesiedelt hatte, wie noch diese Erinnerung lebendig ist (R 1, 39), und obwohl das heilige Band mit dem Tempelkult der Volksgenossen zerrissen war. Nach wie vor ist sie in der Tradition der Vorort der heiligen Kirche der Hebräer, wenn auch seit 135 n. Chr. den Judenchristen das Betreten der Stadt verboten war und die ihnen so verhaßte Heidenkirche ihren Platz eingenommen hatte. Berichtet doch Irenaeus von den Ebioniten (adv. haer. I, 26, 2), daß sie Jerusalem anbeten, weil es das Haus Gottes wäre, und Epiphanius haer. 19, 3, 5 von den sogenannten Ossäern, daß sie ihre Gebete stets nach Jerusalem hin richten.

Und diesem Eindrucke hat sich auch der Verfasser der Pseudo-Clementinen nicht entziehen können, als er die Kerygmen des Petrus in seinem Roman an erster Stelle verarbeitete. Schon daß er die beiden Begleitschreiben seinem neuen Werke in unveränderter Gestalt einverleibte, läßt sein besonderes Interesse für die Jerusalemer Urgemeinde erkennen. Aber viel instruktiver ist für uns die Art und Weise, wie er als Heidenchrist diese judenchristlichen Gemeindeverhältnisse verwertet hat. Nicht nur sendet Zacchaeus, den wir als christlichen Missionar zu denken haben, seinen Bericht an Jacobus über die Ereignisse in Caesarea (R 1, 72), sondern Jacobus schickt

---

1 Über den solennen Ausdruck „Hebräer“ in den Pseudo-Clementinen vgl. S. 243.

den Petrus von Jericho aus nach Caesarea mit dem gleichen Auftrage wie in den Kerygmen, ut per singulos annos praecipua quaeque ex dictis gestisque tuis scripta mittas ad me et maxime per septimanas annorum (R 1, 72). Mag die Bemerkung über die Berichte im Sabbatjahr gedankenlos hingeworfen erscheinen, so gibt sie uns doch einen Rückschluß auf die literarischen Voraussetzungen der Kerygmen an die Hand. Freilich ist jetzt im Clemensroman Petrus seines Auftrages überhoben; denn an seine Stelle tritt von jetzt ab Clemens, sein ständiger Begleiter und gewissermaßen Sekretär. Ausdrücklich führt Clemens den Auftrag des Petrus an ihn auf den Auftrag des Jacobus an Petrus zurück (R 1, 17 = H 1, 20; vgl. R 3, 74. 75; s. oben S. 95). Aus diesem Spezialauftrag entwickelt sich erst die umfassendere Aufgabe, die gesamten Vorträge des Petrus über Caesarea hinaus dem Jacobus schriftlich zugänglich zu machen. Daß Clemens dies nicht aus eigener Initiative ausführt, besagen deutlich die Worte des Petrus im Clemensbrief c. 19: ἀξιῶ σε ἐπὶ πάντων μου τῶν συμπαρόντων ἀδελφῶν, ὅπως . . . σὲ Ἰακώβῳ τῷ ἀδελφῷ τοῦ κυρίου διαπέμψαι ἐν ἐπιτομῇ ἀναγραψάμενον usw. Dazu c. 20: ὑποσχόμενος οὐκ ὤκνησα, ὡς ἐκελεύσθην, τὸ πολὺ τῶν κατὰ πόλιν λόγων τῶν ἤδη σοι προγραφέντων καὶ ὑπ' αὐτοῦ διαπεμφθέντων ἐν βιβλίοις ἐπὶ κεφαλαίων ποιῆσαι usw. So verdankt der Clemensbrief seine Entstehung jenem Begleitschreiben des Petrus an Jacobus anläßlich der Übersendung der Kerygmen. Besondere Aufmerksamkeit hat nun erregt die Briefadresse: Κλήμης Ἰακώβῳ τῷ κυρίῳ καὶ ἐπισκόπων ἐπισκόπῳ, διέποντι δὲ τὴν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν καὶ τὰς πανταχῇ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας καλῶς, σύν τε πρεσβυτέροις καὶ διακόνοις καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀδελφοῖς = Clemens Jacobo domino et episcopo episcoporum, regenti Hebraeorum sanctam ecclesiam in Hierosolymis, sed et omnes ecclesias quae ubique dei providentia fundatae sunt, cum presbyteris et diaconis et caeteris omnibus fratribus. Gegenüber der lapidar kurzen Adresse des Petrusbriefes zeichnet sich diese durch ihre plerophorische Form aus und bekundet schon dadurch ihren späteren Ursprung. Die Erweiterung zeigt sich an drei Punkten: 1. in dem Titel des Jacobus, 2. in dem Umkreis seines Amtsbereiches, 3. in den Adressaten. Auch ist der Brief kein Be-

gleitschreiben zu dem übersandten Werke, sondern zugleich die Anzeige der erfolgten Ordination des Clemens zum Bischof von Rom an Jacobus. Dazu kommt, daß das Schreiben nicht aus der Feder eines Judenchristen unter der Maske des Petrus, sondern aus der Feder eines Heidenchristen unter der Maske des Clemens geflossen ist; denn daß jemals der Bischof von Jerusalem ein Ordinationsrecht über Rom besessen haben sollte, diesen Gedanken wird wohl niemand dem Verfasser von G, der ja allein als Verfasser des Clemensbriefes in Frage kommt, zutrauen; auch atmet der Brief nirgends einen judenchristlichen Geist. Clemens wird von Petrus mit den Worten eingeführt: σὺ γάρ δι' ἐμοῦ τῶν σωζομένων ἐθνῶν ἡ κρείττων ἀπαρχή. Von einer feindseligen Haltung gegen die Heidenkirche keine Spur! Vor allem Petrus selbst hatte ja seit der Abreise von Caesarea sich zum Heidenmissionar proklamiert und diese Mission unter den Heiden mit der Predigt an die Tripolitaner inauguriert[1] (s. S. 245f.).

Im Briefe wird er als der eigentliche Heidenapostel des Westens eingeführt: ὁ τῆς δύσεως τὸ σκοτεινότερον τοῦ κόσμου μέρος ὡς πάντων ἱκανώτερος φωτίσαι κελευσθεὶς καὶ κατορθῶσαι δυνηθείς . . . οὗτος αὐτὸς . . . τὸν ἐσόμενον ἀγαθὸν ὅλῳ τῷ κόσμῳ μηνῦσαι βασιλέα, μέχρις ἐνταῦθα τῇ Ῥώμῃ γενόμενος, θεοβουλήτῳ διδασκαλίᾳ σώζων ἀνθρώπους (c. 1). Ist also an dem heidenchristlichen Charakter des Clemensbriefes kein Zweifel, so treten auch die Abweichungen von dem Petrusbriefe in ein anderes Licht. Der Adressat Jacobus ist naturgemäß beibehalten; er erscheint aber nicht mehr als gewöhnlicher Bischof, sondern als Metropolit, dem die Ordination mitgeteilt wird, deshalb als ἐπίσκοπος ἐπισκόπων. Dieser Titel ist unbedingt für die Zeit um 220—230 höchst seltsam, vor allem, wenn man dahinter die Tendenz einer Primatsanerkennung Jerusalems von seiten Roms wittern wollte. Waitz hatte, wie wir S. 105 gesehen haben, die Hypothese aufgestellt, daß dieses Prädikat aus dem Edikt des Kallist entnommen sei, aber ich habe bereits S. 107f. diese Hypothese abgelehnt, indem ich die Bildung auf den Titel des Rivalen des Jacobus, des Hohenpriesters

1 Hängt damit die so spät erfolgte Taufe des Clemens zusammen? Soll er in seiner Eigenschaft als Heidenchrist aus den Händen des Petrus die Taufe empfangen?

Caiphas, zurückführte. Der passende Titel wäre darnach ἀρχιεπίσκοπος gewesen, aber da in der Adresse des Petrusbriefes ἐπίσκοπος stand, wählte der Verfasser m. E. das singuläre Epitheton ἐπίσκοπος ἐπισκόπων. Freilich hat eine bedeutungsvolle Verschiebung stattgefunden, indem aus dem Universalepiskopat des Jacobus über die Judenkirche im Handumdrehen ein Universalepiskopat über die Gesamtkirche geworden ist. Spiegelt sich in dem Prädikat διέποντι τὴν Ἱερουσαλὴμ ἁγίαν Ἑβραίων ἐκκλησίαν die alte Titulatur der Kerygmen wieder, so bezieht sich die Erweiterung: καὶ τὰς πανταχῇ θεοῦ προνοίᾳ ἱδρυθείσας auf alle Kirchen aller Orten, schließt also die Heidenkirche ein, genau entsprechend der universalistischen Haltung, die der Verfasser von G in seinem Werke einnimmt. Daß die Judenkirche und die Heidenkirche als Einheit gefaßt sind, lehrt die dritte Erweiterung in der Adresse. Denn neben Jacobus wird nicht das judenchristliche Presbyterium aufgeführt, sondern neben dem monarchischen Bischof die beiden Stufen der Hierarchie der Heidenkirche, die Presbyter und Diakonen.

So ist die ganze Adresse infolge der Anlehnung an den Petrusbrief ein Mixtum compositum geworden, ein künstliches Gebilde, dem keine Wirklichkeit entspricht. Alles läßt sich auf natürliche Weise erklären; an besondere Absichten wegen der Primatstellung Roms hat der Verfasser in seiner Harmlosigkeit gar nicht gedacht, ebensowenig daran gedacht, Jerusalem einen Universalepiskopat über die Gesamtkirche zu vindizieren. Daß ihm freilich als Glied der Kirche des Ostens Jerusalem näher lag, ist wohl begreiflich, und ebenso begreiflich, daß in seine entlegene Kirchenprovinz die Primatsansprüche Roms noch nicht gedrungen waren; sonst hätte der Brief bei aller Verehrung für Jacobus einen ganz anderen Ton angeschlagen (s. S. 109). Um 230 unter den drohenden Verfolgungsgefahren hatte man ganz andere Sorgen als die Streitfragen um den Primat. Und wie sollte nun gar ein Mitglied der katholischen Kirche in Transjordanien um diese Frage sich erhitzt haben!

Hat Jacobus gewissermaßen die Kathedra des Moses inne, so Petrus die Kathedra Christi (c. 17), wie sie jeder Bischof für sich beanspruchte. Es ist die Kathedra, von der der Bischof

zu der Gemeinde redet, daher die καθέδρα τῶν λόγων (c. 2) oder die καθέδρα τοῦ διδάσκοντος (c. 19). Als Inhaber der Kathedra ist er der προκαθεζόμενος (Ep. Cl. c. 2. 6. 12. 17). Mit dem Besitz der καθέδρα ist verbunden eine τιμὴ καὶ ἐξουσία (c. 3), insbesondere die ἐξουσία τοῦ δεσμεύειν καὶ λύειν (c. 2. 6). Die Anforderungen, die an Clemens gestellt werden, unterscheiden sich also in nichts von den damals allgemein gültigen[1]. In erster Linie ist ihm die Sorge um das Gemeinwohl der Gemeinde anvertraut (c. 3. 16), die sich einerseits in der guten Verwaltung (c. 3. 4. 5), andererseits in der Predigt dokumentiert (c. 5. 6. 15. 19); denn der Bischof ist im Bilde des Schiffes der πρωρεύς (c. 14. 15). Mit weltlichen Geschäften darf er nicht von seinen Gemeindegliedern überhäuft werden, um nicht von der Sorge um die Gesamtheit abgelenkt zu werden (c. 5; vgl. oben S. 311f.). Bei der Wahl zum Bischof werden folgende Eigenschaften für den Kandidaten verlangt: θεοσεβής, φιλάνθρωπος, ἁγνός, πολυμαθής, σώφρων, ἀγαθός, δίκαιος, μακρόθυμος (c. 2) oder, kurz zusammengefaßt, εὐλαβὴς τὸν τρόπον καὶ πολυμαθὴς τὸν λόγον (c. 3), dazu während seiner Amtsführung die Forderung des ἀνεπιλήπτως βιοῦν (c. 5).

Hier werden also die allgemein gültigen kanonischen Vorschriften für die Wahl eines Gemeindebischofs vorgetragen; an einen Universalbischof ist mit keiner Silbe gedacht. Und dasselbe gilt auch für die nächsten beiden höheren Kirchenämter, für die Presbyter und Diakonen.

Die Presbyter sind die Hüter der σωφροσύνη; als solche üben sie Funktionen in Eheangelegenheiten aus, speziell haben sie für rechtzeitiges Heiraten zu sorgen (c. 7). Bei Rechtsstreitigkeiten der Christen untereinander treten sie als Richter in Aktion (c. 10).

Die Diakonen sind die vielgeschäftigen Beobachter des kirchlichen Lebens; sie geben von ihren Beobachtungen dem Bischof Kenntnis, da dieser sich nicht um alles kümmern kann. Sie zeigen die Sünder an, ebenso beschäftigen sie sich mit den Lauen oder Deserteuren, um sie zur Gemeinschaft zurückzuführen. Sie werden im allgemeinen als die Augen

---

1 Das hat uns der Vergleich mit den Bestimmungen der syrischen Didaskalia gezeigt.

des Bischofs bezeichnet. Besondere Fürsorge haben sie für die körperlich Kranken zu leisten und ihnen wie den Bedürftigen mit Einwilligung des Bischofs oder auch ohne seine Kenntnis die nötige Unterstützung zu gewähren (c. 12). Die Naturalgaben erhalten sie sicherlich aus den Händen des Bischofs.

Hinzu treten noch zu diesen als besonderer Stand die Katecheten, welche für das Seelenheil der Menschen zu sorgen haben, bzw. für den Unterricht der Neophyten bestellt sind. Daher verlangt man von ihm, daß er πολυμαθής, ἀνεπίληπτος, πολύπειρος ist; er ist der ὑφηγητὴς τῶν λόγων[1] (c. 13).

Überblicken wir das Ganze, so macht es doch mehr den Eindruck eines kurzen Referats aus einer Kirchenordnung[2] — das zeigen auch die verschiedenen Ermahnungen an die Gemeindemitglieder — als einer Tendenzschrift für Primatsansprüche Roms oder Jerusalems.

Und ganz aus dem Rahmen des angeblichen Wettstreites um den kirchlichen Primat würde die Darstellung der Ordination des Zacchaeus zum Bischof von Caesarea fallen, wenn meine These sich bewahrheiten sollte, daß das betreffende Stück H 3, 59—62 von dem Homilisten zur Ausfüllung einer durch Versetzung von Disputationsstoffen entstandenen Lücke eigenmächtig fabriziert ist (vgl. oben S. 120f.). In der m. E. originalen Parallelstelle R 3, 66 wird als besondere Eigenschaft des Gewählten seine timor dei und eruditio in scripturis hervorgehoben; ihm liegt die Verwaltung der doctrina fidei ob. Von einer Kathedra Petri in Caesarea ist in R im Gegensatz zu H 3, 60. 63 überhaupt keine Rede[3]. Den Presbytern liegen ob die monita vitae, den Diakonen der ordo disciplinae. Was uns am meisten dabei interessiert, ist die Angabe der Ordination

1 Auch dem Bischof liegt die Leitung des Katechumenenunterrichts ob (Ep. Cl 2. 13. 19; R 3, 67).

2 Wir hören Ep. Cl. c. 2. 19 von einem κανὼν τῆς ἐκκλησίας.

3 Wenn wir auch eine Kathedra für Caesarea annehmen, so hängt doch die besondere Hervorhebung von Caesarea eng mit der ganzen Komposition des Romans zusammen, da Jerusalem und Rom nicht als Schauplatz gewählt werden konnten in Rücksicht auf die alten Petrusakten, wie ich oben S. 31f. nachgewiesen habe. Die Ordination des Zacchaeus trägt einen ganz harmlosen Charakter und hebt sich in nichts von der des Maroones in Tripolis ab (H 11, 36 = R 6, 15).

von 12 Presbytern und 4 Diakonen[1], wie die gleiche Anzahl von Presbytern für Tripolis angegeben wird, freilich ohne genauere Angabe der Zahl der Diakonen (R 6, 15 = H 11, 36). Wir werden aber annehmen können, daß die Zahl von 12 Presbytern und 4 Diakonen die gewöhnliche für größere Gemeinden im Gesichtskreise des Verfassers von G gewesen ist. Hier für Tripolis hören wir auch von der Einsetzung eines ordo viduarum (R 6, 15 = H 11, 36 χηρικὰ συστησάμενος), demgemäß auch der kirchliche Stand von Witwen nicht unbekannt gewesen sein kann. Von den Klerikern der niederen Grade hören wir nichts.

Wenn nun Langen S. 142 so großes Gewicht auf die Errichtung einer Kathedra für Petrus in der Basilika von Antiochia legt und daraus den Schluß zieht, daß nach R die Kathedra zuerst in Antiochia gestanden, d. h. daß R den Primat für die Zeit nach dem Untergange Jerusalems in die Metropole des apostolischen Heidenchristentums verlegt hat, so scheitert seine These an der Tatsache, daß der Schluß von R in irgendwelcher Gestalt auf den Verfasser der Grundschrift zurückgeht, also dem Redaktor von R gar nicht eigentümlich ist[2]. Es würde sich überhaupt die Tatsache ergeben, daß ein und derselbe Verfasser im Clemensbrief den Primat Roms, in der Ordination des Zacchaeus den judenchristlichen Primat der petrinischen Kathedra von Caesarea und in der Errichtung der Kathedra in Antiochia einen heidenchristlichen Primat für Antiochia statuiert hätte. Solche Chamäleonnatur wird wohl niemand dem Verfasser zutrauen. In Wahrheit hatte er ein ganz besonderes Interesse an der Missionstätigkeit des Apostels, und von seinem heidenchristlichen Standpunkt verwertete er die allgemeine Tradition der Kirche, daß die Apostel in allen Städten, wo sie als Missionare aufgetreten waren, zugleich Gemeindegründer gewesen sind, und zwar durch stetige

---

1 In H ist diese Notiz unterschlagen infolge der Nachahmung des Clemensbriefes, der ja nur die Ordination des Clemens berichtet.

2 Dabei ist die Darstellung der Ereignisse in Antiochia so kurz und abgerissen, daß wohl schwerlich ein Leser erraten konnte, welche großen Intentionen hier vom Verfasser beabsichtigt waren. Langen hat ihm unbedingt Motive untergeschoben, die ihm vollständig fern lagen.

Ordination von Bischöfen, Presbytern und Diakonen. So zeigt sich der Verfasser der Grundschrift als ein gelehriger Vertreter der altkatholischen Tradition von dem apostolischen Amt der kirchlichen Hierarchie. Darin liegt einzig und allein das Geheimnis der Ordinationen in Caesarea, Antiochia, Rom uud den andern Missionsstationen des Petrus. Sie alle sind gleichen Ranges, da ihre Bischöfe das Amt von dem Apostel Petrus empfangen haben; dann aber gibt es unter ihnen auch keinen Rangunterschied. Nur auf Jacobus, den Bruder des Herrn, und den von ihm bestallten Bischof von Jerusalem blickt der Verfasser als Palästinenser, der die jungfräuliche Jerusalemer Urgemeinde vor Augen hat, mit besonderer Verehrung hinauf, sicherlich nicht, um ihm einen Universalprimat zu vindizieren, sondern um in diesem Briefe des Clemens seinem Werke einen würdigen Abschluß bzw. Eingang, oder, besser gesagt, eine passende Umrahmung zu geben. Zudem spielt sein Roman zu einer Zeit, wo auch die heidenchristlichen paulinischen Gemeinden Jerusalem als den Vorort ihrer Religion betrachteten. Zur Zeit des Verfassers der Clementinen war freilich dieser Standpunkt ein offensichtlicher Anachronismus; aber wir haben es ja mit einem Romanschriftsteller zu tun.

Anhang.

Die älteste römische Bischofsliste und die Pseudo-Clementinen.

Jüngst hat das Werk des mittelalterlichen Historikers Erich Caspar in Königsberg, das erschienen ist unter dem Titel: Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des Eusebianischen Kanons, sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionenreihen (Schriften der Königsberger Gelehrten-Gesellschaft, 2. Jahrg., Geisteswissenschaftliche Klasse, Heft 4, Berlin 1926)[1] — berechtigtes Aufsehen unter den Gelehrten erregt. Das Werk ist unbedingt ein großer Wurf, da Caspar in vorbildlicher, methodischer Weise und unter vollkommener Beherrschung des weitschichtigen Materials seine Untersuchungen geführt hat. Wir sind ihm deswegen zu großem Danke verpflichtet. Das überhebt uns aber nicht der Verpflichtung, seine Resultate sine ira et studio zu prüfen, ehe wir sie als Gemeingut der theologischen Wissenschaft verbuchen. Wenn ich heute zu den Ausführungen von Caspar Stellung nehme, so liegt der Grund darin, daß der den Pseudo-Clementinen vorgesetzte Brief des Clemens an Jacobus nicht die Beachtung gefunden hat, die ihm bei der Lösung des Problems zukommt, und daß dadurch die Untersuchungen fehlgeschlagen sind, weil sie in vielen Punkten einer sicheren Grundlage entbehrten. Niemand wird Caspar, dem Profanhistoriker, die Nichtvertrautheit mit der

---

1 Dazu eine ausführliche Zusammenfassung der Gesamtresultate in der Festschrift für P. Kehr: „Die älteste römische Bischofsliste,“ in Papsttum und Kaisertum, Forschungen zur politischen Geschichte und Geisteskultur des Mittelalters, herausg. v. A. Brackmann, München 1926, 1ff.

pseudo-clementinischen Literatur zum schweren Vorwurf machen, denn auch vielen von unsern Theologen ist das weite Gebiet der apokryphen Literatur ein abgelegenes Feld, das sie nur gelegentlich betreten.

Caspar geht in seinen Untersuchungen über die älteste römische Bischofsliste von der bekannten Stelle des Epiphanius, Panar. haer. 27, 6 ed. Holl. I, 308f. aus, die nach seiner Meinung in ihrer eigentlichen Bedeutung für die vorliegenden kritischen Probleme noch nicht richtig gewürdigt worden sei. Ich muß deshalb ebenfalls zur genauen Orientierung der Leser den Wortlaut vorlegen:

Ἐν Ῥώμῃ γὰρ γεγόνασι πρῶτοι Πέτρος καὶ Παῦλος οἱ ἀπόστολοι αὐτοὶ καὶ ἐπίσκοποι, εἶτα Λίνος, εἶτα Κλῆτος, εἶτα Κλήμης, σύγχρονος ὢν Πέτρου καὶ Παύλου, οὗ ἐπιμνημονεύει Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ· καὶ μηδεὶς θαυμαζέτω, ὅτι πρὸ αὐτοῦ ἄλλοι τὴν ἐπισκοπὴν διεδέξαντο ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, ὄντος τούτου συγχρόνου Πέτρου καὶ Παύλου· καὶ οὗτος γὰρ σύγχρονος γίνεται τῶν ἀποστόλων, εἴτ' οὖν ἔτι περιόντων αὐτῶν ὑπὸ Πέτρου λαμβάνει τὴν χειροθεσίαν τῆς ἐπισκοπῆς καὶ παραιτησάμενος ἤργει — λέγει γὰρ ἐν μιᾷ τῶν ἐπιστολῶν αὐτοῦ »Ἀναχωρῶ, ἄπειμι, εὐσταθείτω ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ«, τισὶ τοῦτο συμβουλεύων (εὕρομεν γὰρ ἔν τισιν ὑπομνηματισμοῖς τοῦτο ἐγκείμενον) — ἤτοι μετὰ τὴν τῶν ἀποστόλων τελευτὴν ὑπὸ τοῦ Κλήτου τοῦ ἐπισκόπου οὗτος καθίσταται, οὐ πάνυ σαφῶς ἴσμεν. πλὴν ἀλλὰ καὶ οὕτως ἠδύνατο ἔτι περιόντων τῶν ἀποστόλων, φημὶ δὲ τῶν περὶ Πέτρον καὶ Παῦλον[1], ἐπισκόπους ἄλλους καθίστασθαι διὰ τὸ τοὺς ἀποστόλους πολλάκις ἐπὶ τὰς ἄλλας πατρίδας στέλλεσθαι τὴν πορείαν ἐπὶ τὸ τοῦ Χριστοῦ κήρυγμα, μὴ δύνασθαι δὲ τὴν τῶν Ῥωμαίων πόλιν ἄνευ ἐπισκόπου εἶναι. ὁ μὲν γὰρ Παῦλος καὶ ἐπὶ τὴν Σπανίαν ἀφικνεῖται, Πέτρος δὲ πολλάκις Πόντον τε καὶ Βιθυνίαν ἐπεσκέψατο. ἐνεχώρει δὲ μετὰ τὸ κατασταθῆναι Κλήμεντα καὶ παραιτήσασθαι (εἴγε οὕτως ἐπράχθη· διανοοῦμαι γάρ, οὐχ ὁρίζομαι) ὕστερον μετὰ τὸ τετελευτηκέναι Λίνον καὶ Κλῆτον, ἐπισκοπεύσαντας πρὸς δεκαδύο ἔτη ἕκαστον μετὰ τὴν τοῦ ἁγίου Πέτρου καὶ Παύλου τελευτὴν τὴν ἐπὶ τῷ δωδεκάτῳ ἔτει Νέρωνος γενομένην, τοῦτον αὖθις ἀναγκασθῆναι τὴν ἐπισκοπὴν κατασχεῖν. ὅμως ἡ τῶν ἐν Ῥώμῃ ἐπισκόπων διαδοχὴ ταύτην ἔχει τὴν

1 Dieser Ausdruck ist echt epiphanisch; vgl. h. 41, 5: ἀπὸ τῆς τῶν περὶ Ἰάκωβον καὶ Πέτρον καὶ Παῦλον ἀποστόλων διαδοχῆς.

ἀκολουθίαν· Πέτρος καὶ Παῦλος, Λίνος καὶ Κλῆτος, Κλήμης, Εὐάρεστος, Ἀλέξανδρος, Ξύστος, Τελέσφορος, Ὑγῖνος, Πίος, Ἀνίκητος, ὁ ἄνω ἐν τῷ καταλόγῳ προδεδηλωμένος. καὶ μή τις θαυμάσῃ, ὅτι ἕκαστα οὕτως ἀκριβῶς διήλθομεν· διὰ γὰρ τούτων ἀεὶ τὸ σαφὲς δείκνυται.

Dieser Katalog des Epiphanius ist umrahmt von einer Notiz über die Ketzerin Marcellina, denn es heißt vorher: ἦλθεν δὲ εἰς ἡμᾶς ἤδη πως Μαρκελλίνα τις ὑπ' αὐτῶν ἀπατηθεῖσα, ἣ πολλοὺς ἐλυμήνατο ἐν χρόνοις Ἀνικήτου ἐπισκόπου Ῥώμης, τοῦ μετὰ τὴν διαδοχὴν Πίου καὶ τῶν ἀνωτέρω. Und nachher lesen wir: ἐν χρόνοις τοίνυν, ὡς ἔφημεν, Ἀνικήτου ἡ προδεδηλωμένη Μαρκελλίνα ἐν Ῥώμῃ γενομένη τὴν λύμην τῆς Καρποκρᾶ διδασκαλίας ἐξεμέσασα πολλοὺς τῶν ἐκεῖσε λυμηναμένη ἠφάνισε.

Die Quelle, der Epiphanius jene Notiz über die Marcellina entnommen hat, ist bekanntlich Irenaeus adv. haer. III, 25, 6, wie auch deutlich die weiteren Ausführungen über die Karpokratianer zeigen. Epiphanius hütet sich nach der beliebten Manier der antiken Schriftsteller, seinen Gewährsmann namentlich anzugeben, sondern er begnügt sich mit der unbestimmten Phrase: ἦλθεν δὲ εἰς ἡμᾶς. Harnack, Chronologie I, S. 184ff. hatte im Anschluß an Lightfoot, St. Clement of Rome I Early Roman succession S. 327ff. übersetzt: „Es kam zu uns Marcellina“ und daraus geschlossen, daß Epiphanius, der ja auf Cypern lebte, eine in Rom entstandene Quelle gedankenlos ausgeschrieben hätte. Er hatte weiter gefolgert, daß sämtliche in den dazwischen stehenden Abschnitten enthaltenen Angaben des Epiphanius über die römischen Bischöfe aus der gleichen Quelle stammten, d. h. nicht nur die mit Irenaeus übereinstimmenden Namen, sondern auch die Notizen über die Amtsjahre des Linus und Cletus und das Martyrienjahr der Apostel. Die Ansicht von Harnack ging dahin, daß bereits im 2. Jahrhundert, unabhängig von Irenaeus, eine römische Bischofsliste mit Amts- und Antritts-Jahren existiert habe, aus der Irenaeus ohne Zahlenangabe, Epiphanius später mit Nennung der beiden ersten Ziffern, geschöpft habe. Er legt zugleich auf S. 191f. diese alte Urkunde in rekonstruierter Form vor.

Jene Annahme ist wohl definitiv erledigt durch den Nachweis von Holl in seiner Ausgabe zu der betreffenden Stelle

des Epiphanius, daß der Ausdruck ἦλθεν εἰς ἡμᾶς nach ständigem Sprachgebrauch des Epiph. und auch sonst zu übersetzen ist: „es ist auf uns“ oder „an uns gekommen“, „die Kunde ist an uns gelangt“. Wir wissen jetzt, daß die Liste des Irenaeus keine bereits fertige Vorlage bedeutet, sondern die Aufzählung der Namen samt den beigefügten Notizen sein geistiges Eigentum ist (vgl. Caspar 228 ff. [442 ff.]). Woher hat nun Epiphanius seine Bischofsliste genommen? Wir müssen davon ausgehen, daß die Notiz über die Marcellina nur aus Irenaeus stammen kann, da sie in der übrigen altchristlichen Literatur nicht erscheint[1]. Da taucht unwillkürlich der Gedanke auf, ob nicht auch seine römische Bischofsliste, nachdem Epiphanius durch die Zeitbestimmung der Marcellina auf Bischof Anicet gestoßen war, aus Irenaeus geflossen ist, zumal letzterer eine Hauptfundgrube für die älteren gnostischen Häresien seines Panarions bildete. Hier haben wir also zunächst anzuklopfen. Bei Irenaeus adv. haer. III, 3, 3 fand er nun ohne jede Mühe eine derartige Liste[2], und er hat sein Fündlein nicht unter den Scheffel gestellt, wenn er am Schluß in selbstgefälligem Ton seine Akribie behufs Erlangung klarer Einsicht hervorhebt. Freilich, von dieser klaren Erkenntnis findet sich, wie wir gleich sehen werden, keine Spur. Im Gegenteil, Epiphanius hat mit solcher Oberflächlichkeit und Strudelei gearbeitet, daß großer Wirrwarr entstehen mußte, sobald man ihn ernst nahm.

Irenaeus beginnt seine Liste mit den Worten: θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν. Er versteht unter den Gründern der römischen Gemeinde nach III, 3, 2 Paulus und Petrus[3]. Von einer Bischofsstellung der beiden weiß er noch nichts, da eine solche Tradition um 180 p. Chr. noch nicht vorhanden war. Nach der Zeitanschauung des Epiphanius dagegen sind Petrus und Paulus nicht so sehr

---

1 Nur Celsus hat Kunde von ihr (Origenes, contra Cels. V, 62, Bd. II, S. 65, 26 ed. Koetschau), kommt aber hier nicht in Betracht.

2 Auch Eusebius h. e. V, 6, 1 f. hat dieses kostbare historische Dokument ausgezogen.

3 So nach der Lesart der ältesten Handschrift. — Zu den gemeinsamen Gründern rechnet Dionysius von Corinth Petrus und Paulus, und zwar in dieser Reihenfolge nach Euseb. h. e. II, 25, 8.

Gründer der römischen Gemeinde, sondern Bischöfe; deshalb fügt er zu dem Titel ἀπόστολοι die Bezeichnung ἐπίσκοποι bei, und darauf ruht der Hauptton. Und nicht ohne Grund sind sie als πρῶτοι bezeichnet, indem beide zusammen, als eine Einheit gefaßt, den Posten Nr. 1 einnehmen, während die Nachfolger in der Zählung weiterrücken, d. h. bei Epiphanius ist, um mit Caspar zu reden, aus der alten, apostolischen Sukzessionsreihe unter der Hand eine Bischofsliste geworden. Die Worte πρῶτοι und ἀπόστολοι verraten die Modernisierung der irenäischen Vorlage; nur hat Epiphanius, seiner Vorlage folgend, noch nicht die Ausmerzung des Paulus und die Stellung des Petrus an die Spitze der Liste, wie es zu seiner Zeit, d. h. um 380 p. Chr., offiziell war, vorgenommen. Es folgen direkt bei Irenaeus aufeinander Linus, Anencletus (Anacletus), Clemens; dagegen steht bei Epiphanius Cletus statt Anencletus. Entweder hat letzterer in seinem Exemplar des Irenaeus diese Variante Cletus vorgefunden, oder sie war zu seiner Zeit die gebräuchliche, und so glaubte Epiphanius Cletus für Anencletus[1] einsetzen zu dürfen. Jedenfalls war die Liste des Epiphanius eine unbezifferte, wie dies noch deutlich die Zusammenfassung am Schluß zeigt. Aber wir dürfen deswegen nicht annehmen, daß Epiphanius eine reine ὀνόματα-Liste vor sich hatte, vielmehr las er ja in seiner Quelle, d. h. bei Irenaeus, auch die Zwischenbemerkungen zu den einzelnen Namen. Dabei stieß er auf die Notiz zu Clemens: ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς. Epiphanius formuliert dies zu dem Notate: σύγχρονος ὢν Πέτρου καὶ Παύλου. Irenaeus bezweckte mit jenen Worten durchaus nicht, wie Caspar S. 197 [411] zutreffend bemerkt, Clemens c h r o n o l o g i s c h im Verhältnis zu andern römischen Bischöfen zu fixieren, sondern er wollte lediglich zum Ausdruck bringen, Clemens habe noch direkte Berührung mit den Aposteln selbst gehabt, d. h. er habe der ersten Generation nach den Aposteln angehört. Daher wird er als Zeuge der apostolischen Tradition aufgeführt, und deshalb spielt er als Vertreter der römischen Kirche im Kampfe

1 Der Name Ἀνέγκλητος ist sehr selten. — Ich werde noch weiter unten auf diese Frage zurückkommen. Epiphanius scheint gar keinen andern Namen zu kennen, da er auch an den drei andern Stellen ihn ebenso nennt.

gegen die Häresie eine große Rolle. Das bekunden noch deutlich die Worte: καὶ ἔτι ἔναυλον τὸ κήρυγμα τῶν ἀποστόλων καὶ τὴν παράδοσιν πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχων. In dieser Beziehung steht aber Clemens nicht als einzige Größe da, sondern Irenaeus fährt fort: οὐ μόνος· ἔτι γὰρ πολλοὶ ὑπελείποντο τότε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων δεδιδαγμένοι. Er denkt dabei in erster Linie an den im Anschluß an die römische Liste aufgeführten Namen des Polycarp und an andere Kleinasiaten.

Nun hat Epiphanius die Notiz des Irenaeus chronologisch gewendet; denn für ihn handelte es sich bei diesem Synchronismus des Clemens mit den Aposteln um die Frage seiner Ordination von ihrer Hand. Denn die Liste des Irenaeus besagt deutlich, daß Linus das Bischofsamt über die römische Gemeinde aus den Händen der Apostel empfangen habe und ihm Anencletus in dieser Würde gefolgt wäre. Und bei Irenaeus stand mit klaren Worten zu lesen: μετὰ τοῦτον δὲ τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται Κλήμης. Das ist im Sinne des Irenaeus nicht so aufzufassen, als ob Clemens an dritter Stelle nach Erledigung des Episkopats von Linus und Anencletus durch die Apostel ordiniert worden ist, sondern daß er in der Sukzessions- bzw. Traditionsreihe von den Aposteln her den dritten Platz einnimmt. Sein Bischofsamt hat er durch Ordination von seinem Vorgänger erhalten, wenn er auch in der Jugendzeit noch zu den Aposteln Beziehungen gehabt hat[1]. Als Clemens sein Amt antrat, waren die Apostel bereits tot[2]. Freilich sucht Irenaeus den Clemens in bestimmter Absicht der apostolischen Zeit möglichst nahe zu rücken, wenn er von dem Briefe des Clemens an die Korinther redet und den Inhalt der dort niedergelegten Glaubenswahrheiten als eine νεωστὶ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων παράδοσις anpreist.

Ganz anders liegt die Sache bei Epiphanius. Die apostolische παράδοσις hat für ihn kein Interesse mehr, sondern für ihn ist ein Problem geworden die Tatsache, daß Clemens zwar zu den Zeitgenossen der Apostel gerechnet wird, aber doch nicht ihr

1 So hat Euseb. h. e. III, 4, 9; III, 15. 21 den Irenaeus richtig verstanden. Zu seiner Zeit waren noch gar keine Bedenken betreffs der Stellung des Clemens in der Reihenfolge aufgetaucht.

2 Vgl. Euseb. h. e. III, 21: τρίτον καὶ αὐτὸς ἐπέχων τῶν τῇδε μετὰ Παῦλόν τε καὶ Πέτρον ἐπισκοπευσάντων βαθμόν.

unmittelbarer Nachfolger gewesen sein soll. Diese Frage ist am Ausgange bzw. in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts lebhaft diskutiert worden, und zwar, wie wir noch sehen werden, nicht ohne einen Anstoß von außen. So fühlt sich auch Epiphanius berufen, zur Lösung der Frage beizutragen, und ergreift diese Gelegenheit, sein Licht als Gelehrter leuchten zu lassen. Zunächst unterstreicht er das σύγχρονος ὢν Πέτρου καὶ Παύλου durch die Bemerkung οὗ ἐπιμνημονεύει Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολῇ. Es ist das gewissermassen eine Parallele zu dem Satze des Irenaeus: Τούτου τοῦ Λίνου Παῦλος ἐν ταῖς πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολαῖς μνήμνηται. Epiphanius hat dabei im Gedächtnis die Notiz bei Euseb. h. e. III, 15: ὃν συνεργὸν ἑαυτοῦ γενέσθαι Φιλιππησίοις ἐπιστέλλων ὁ ἀπόστολος διδάσκει λέγων »μετὰ καὶ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς«[1]. Liegt hier eine dunkle Erinnerung an Eusebius, der den richtigen Fundort angibt, oder eine bestimmte Absicht vor, um den Clemens mit Rom in Verbindung zu bringen? Jedenfalls können wir hier die erste Strudelei des Epiphanius konstatieren.

Das σύγχρονος γίνεσθαι war in Rücksicht auf die apostolische Ordination des Clemens durch die Hand des Petrus für Epiphanius und seine Zeitgenossen eine Frage ernsten Nachdenkens geworden. Epiphanius sucht das Dilemma: σύγχρονος γίνεσθαι τῶν ἀποστόλων und λαμβάνειν τὴν χειροθεσίαν τῆς ἐπισκοπῆς ὑπὸ τῶν ἀποστόλων durch folgende Möglichkeiten zu erklären: 1. Clemens wurde noch zu Lebzeiten der beiden Apostel von Petrus zum Bischof geweiht, hat aber auf seine Bitte hin auf Ausübung des Bischofsamtes zunächst verzichtet, oder 2. er ist dann nach deren Tode von dem Bischof Cletus ordiniert worden. Epiphanius gibt, indem er diese Alternative zur Diskussion stellt, sein subjektives Urteil kund und überläßt die Entscheidung anderen: er selbst erklärt sein Nichtwissen: οὐ πάνυ σαφῶς ἴσμεν.

Bei der Erwägung der ersten Möglichkeit trägt Epiphanius einer bestimmten Tradition Rechnung, daß Clemens speziell von Petrus ordiniert ist. Diese Tradition hatte ihren Ursprung nicht in der offiziellen Überlieferung der römischen Kirche,

1 Vgl. auch Euseb. h. e. III, 4, 9: συνεργὸς καὶ συναθλητής.

sondern in der Darstellung der Pseudo-Clementinen, speziell in dem zu Anfang stehenden Briefe des Clemens an Jacobus, Bischof von Jerusalem, dessen Mittelpunkt der Bericht über die Ordination des Clemens durch Petrus bildet. Daß dieser Brief zur Kenntnis des Epiphanius gekommen ist und bei ihm die Aufmerksamkeit auf Clemens gerichtet hat, erweist mit aller Deutlichkeit der von Epiphanius gebrauchte Ausdruck παραιτησάμενος. Weder Caspar noch Lietzmann[1] haben diesen doch jedenfalls sehr auffälligen Ausdruck weiter beachtet, obwohl Holl auf den Fundort in seiner Ausgabe des Epiphanius hingewiesen hatte. Hier in dem Briefe an Jakobus berichtet nämlich Clemens, Petrus sei im Angesichte des Todes plötzlich mit dem Plane seiner Ordination zum Nachfolger auf der Kathedra hervorgetreten, aber er selbst habe diese Ehre abgelehnt, wenn er c. 3 schreibt: αὐτοῦ ταῦτα λέγοντος ἐγὼ προσπεσὼν ἐδεόμην αὐτοῦ, παραιτούμενος τὴν τῆς καθέδρας τιμήν τε καὶ ἐξουσίαν[2]. ὁ δ' ἀπεκρίνατο Περὶ τούτου μή με ἀξίου· τοῦτο γὰρ γενέσθαι δέδοκταί μοι, καὶ ταύτῃ μᾶλλον, εἰ παραιτῇ. Indem Epiphanius zu dem παραιτησάμενος den Ausdruck ἤργει hinzufügt, stellt er die Sache geradezu auf den Kopf; denn in Wirklichkeit hatte das Sträuben dem Clemens nichts genützt; er mußte die Ordination über sich ergehen lassen. Von Resignation ist also absolut keine Rede. Es scheint dem Epiphanius diese Ausflucht nicht sonderlich behagt zu haben; denn er versucht das ἤργει durch einen Ausspruch des Clemens aus einem seiner Briefe, d. h. aus dem 1. Clemensbriefe, zu belegen[3]: »ἀναχωρῶ, ἄπειμι, εὐσταθείτω ὁ λαὸς τοῦ θεοῦ«. Es handelt sich hier um ein ungenaues Zitat aus c. 54, 2 wo Clemens dem Anstifter des Aufruhrs in Corinth die Worte in den Mund legt: Εἰ δι' ἐμὲ στάσις καὶ ἔρις καὶ σχίσματα, ἐκχωρῶ, ἄπειμι οὗ

1 Petrus und Paulus in Rom, 1927, S. 22ff.

2 Solche Abwehr einer hohen Ehre ist ja nur ein schriftstellerisches Motiv, wie es auch in Nachahmung des Homilisten von Zacchaeus in gleicher Weise heißt: προπεσὼν τοῖς ποσὶν αὐτοῦ ἐδέετο ὅπως τοῦ ἄρχειν αὐτὸν ἀπολύσῃ (H 3, 63).

3 Epiphanius scheint zwei Corintherbriefe des Clemens zu kennen. Er identifiziert den von Petrus ordinierten Clemens nach feststehender Tradition mit dem Verfasser des 1. Clemensbriefes. Von diesem Briefe hatte ja auch Irenaeus in seiner Liste zu Clemens berichtet.

ἂν βούλησθε, καὶ ποιῶ τὰ προστασσόμενα ὑπὸ τοῦ πλήθους· μόνον τὸ ποίμνιον τοῦ Χριστοῦ εἰρηνευέτω μετὰ τῶν καθεσταμένων πρεσβυτέρων. Richtig bemerkt Epiphanius, daß es sich um einen Ratschlag des Clemens handelt; er scheint die Stelle nicht direkt aus dem Briefe geschöpft zu haben, da er angibt, sie in gewissen ὑπομνηματισμοῖς vorgefunden zu haben. Lightfoot hatte bei den ὑπομνηματισμοί sonderbarerweise an die Ὑπομνήματα des Hegesipp gedacht und daraus weittragende Schlüsse gezogen; Harnack l. c. S. 186 versteht darunter „Commentarien unbestimmter Herkunft"; Holl verweist auf Epiphanius h. 29, 4, 4, wo die Werke des Eusebius und des Clemens Alex. unter diesem Titel bezeichnet werden.

Wir wollen annehmen, daß Epiphanius das Zitat in irgendeinem Werke vorgefunden hat, aber in der Formgebung selbst müssen wir bei ihm den Urheber suchen. Vielleicht ist dieser Spruch in den dogmatischen Streitigkeiten geprägt worden, wenn ein Bischof um des lieben Friedens seiner Gemeinde willen den Platz seinen Gegnern einräumte. Jedenfalls ist das Zitat höchst ungenau und paßt für die Begründung des ἤργει wie die Faust aufs Auge. Aber Epiphanius gibt sich noch nicht zufrieden, er kommt auf die erste Alternative der Möglichkeit der Ordination des Clemens περιόντων τῶν ἀποστόλων, d. h. des Petrus und Paulus, zurück und stellt die These auf, daß andere Bischöfe — darunter sind Linus und Cletus zu verstehen — eingesetzt worden sind, weil die Apostel des öfteren behufs Verkündigung der Lehre Christi in andere Länder reisen mußten, so z. B. Paulus nach Spanien, Petrus nach Pontus und Bithynien, und daß sie während ihrer Abwesenheit Bischöfe eingesetzt hätten, damit Rom nicht verwaist sei. Dieses Argument hat offensichtlich wieder Epiphanius selbst ersonnen. Wenn auch Paulus nach der Angabe der alten Petrusakten von Rom nach Spanien gereist ist und wahrscheinlich diese apokryphe Darstellung, nicht Röm. 15, 24. 28 die Grundlage gewesen ist, so setzt die Berufung auf 1. Petr. 1, 1 die Annahme voraus, daß Petrus die Gemeinden in Pontus und Bithynien von Rom aus aufgesucht habe, und dies nicht ein Mal, sondern „oftmals"[1]. Wiederum können wir nur kon-

[1] Wahrscheinlich hat Epiphanius seine Kenntnis über die Mission des Petrus in Pontus, Bithynien (abgesehen von 1. Petr. 1, 1)

statieren, daß Epiphanius um Ausflüchte nicht verlegen ist. Jetzt rechnet er auch Clemens zu diesen Ersatzbischöfen und kommt zurück auf die Hypothese von seinem zeitweiligen Verzicht. Diesmal salviert er sich aber noch mehr, wenn er hinzufügt: εἴγε οὕτως ἐπράχθη· διανοοῦμαι γάρ, οὐχ ὁρίζομαι. Besser kann man wohl nicht seinen subjektiven Einfall zu erkennen geben. Doch es geht munter weiter. Später, nach dem Tode des Linus und Cletus, von denen jeder 12 Jahre nach dem Martyrium des Petrus und Paulus, das im 12. Jahre des Nero stattgefunden hat, das Bischofsamt verwaltet hat, ist Clemens seinerseits zur Übernahme des Amtes gezwungen worden. Und damit ist Epiphanius mit seiner Weisheit zu Ende. Er schließt seine Ausführungen mit einem „dennoch", d. h. trotz allem Vorgebrachten steht die Reihenfolge der römischen Bischöfe unerschütterlich fest: Petrus und Paulus, Linus und Cletus, Clemens und so weiter bis Anicet. An der Liste selbst wagt Epiphanius noch keine Umänderungen vorzunehmen und irgendwie daran herumzudoktern. Bemerkenswert ist, daß hier Epiphanius Linus und Cletus als ein Paar zählt wie Petrus und Paulus, während er vorher sie auseinandergehalten hatte. Wollte er damit die Tradition bei Irenaeus festhalten, daß Clemens τρίτῳ τόπῳ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων τὴν ἐπισκοπὴν κληροῦται[1], da Irenaeus im Gegensatz zu Epiphanius die Apostel noch nicht in der Bischofsliste mitzählte?

Wie kommt nun Epiphanius zu den Amtszahlen von Linus und Cletus und zu dem 12. Jahre des Nero als Martyriendatum für Petrus und Paulus? Die Bischofsliste des Irenaeus, über die er referiert, bot keine Bezifferung, demnach muß Epiphanius jene Zahlen von anderswoher bezogen haben. Sie stehen ja auch in seinen Ausführungen zu seiner Liste genau auf derselben Höhe wie seine Beweisstücke aus dem Römerbrief, aus dem 1. Clemensbrief, aus dem Clemensbrief der

aus Euseb. h. e. III, 1 geschöpft, der dort eine Notiz des Origenes aus dem 3. Buche des Kommentars zur Genesis über die Missionsgebiete der Apostel überliefert; aber die Mission des Petrus in Pontus, Galatien, Bithynien, Kappadokien und Asien war hier vor die Ankunft in Rom verlegt. Epiphanius verdreht bewußt oder unbewußt den Tatbestand.

1 Vgl. auch Eusebius h. e. III, 4, 9.

Pseudo-Clementinen und aus dem 1. Petrusbriefe; sie gehören also zum Kommentar, nicht zur Liste selbst. Überhaupt lag es dem Epiphanius offensichtlich fern, eine römische Bischofsliste seinen Lesern vorzulegen; sie hätte ja bis in seine Zeit reichen müssen. Man erkennt dies auch daraus, daß er mit Anicet abbricht, weil ihm zunächst daran lag, seine Genauigkeit bei der Notiz über die Ankunft der Marcellina in Rom zu erweisen[1]. Deshalb fiel auch für ihn jede Veranlassung fort, die ihm vorliegende Liste noch weiter zu verfolgen[2]. Sie endete sicherlich ebenso wie bei Irenaeus mit Eleutheros. Die Anführung dieser nachfolgenden Namen hätte aber den Zusammenhang seiner Ausführungen über die Marcellina gestört. Die Bemerkung zu Anicet: ὁ ἄνω ἐν τῷ καταλόγῳ προδεδηλωμένος bezieht sich auf jenen von ihm benutzten Papstkatalog und weist auf die Worte zu Anfang zurück: ἐν χρόνοις Ἀνικήτου ἐπισκόπου Ῥώμης τοῦ μετὰ τὴν διαδοχὴν Πίου καὶ τῶν ἀτωτέρω, wo er die Liste nach rückwärts aufgerollt vor sich sieht[3]. Hat nun Epiphanius seine Weisheit über die Amtsdauer des Linus und Cletus nicht aus der benutzten Liste des Irenaeus bezogen, so müssen wir uns nach einer andern Quelle umsehen. Epiphanius ist ja ein vielbelesener Schriftsteller, der mit seiner Gelehrsamheit prunkt und sein Material von allen Seiten zusammenträgt. Das Richtige hat

---

1 Mit der Hegesippstelle bei Euseb. h. e. IV, 22, 2: γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου hat dies nichts zu tun. Falsch ist daher die Annahme von Lightfoot, die Liste des Epiphanius stamme aus der Zeit des Anicet und sie sei das von Hegesipp angefertigte Verzeichnis.

2 Das hat bereits Harnack, Chronologie I, S. 185 gegenüber Lightfoot hervorgehoben. Aber nach ihm läßt sich nicht entscheiden, wo die Liste abgebrochen hat. „Sie kann mit Anicet geschlossen haben; sie kann aber auch sehr wohl weitergeführt haben."

3 Harnack, Chronologie I, 187, hatte geschlossen, daß mit der Erwähnung des Anicet im Kataloge auch die Notiz über die Marcellina verbunden gewesen sei. Hier liegt doch die Sache umgekehrt: die Erwähnung der Marcellina in Verbindung mit Anicet bei Irenaeus führte Epiphanius erst auf die Entdeckung jenes alten von Irenaeus gesammelten Materials über die römische Bischofsliste und ließ ihn gewissermaßen einen kleinen historischen Exkurs zum Nachweise seiner eigenen Akribie in der Erforschung der Zeitbestimmung der häretischen Führer machen.

schon Holl in seiner Ausgabe I, S. 310 und in seiner Abhandlung: Zeit und Heimat des pseudotertullianischen Gedichts adv. Marcionem (S.-B. der Berl. Akademie 1918, S. 532, Anm. 3) gesehen, wenn er auf Grund der für Linus und Cletus angegebenen Amtszahlen auf Eusebius rekurriert. In der Kirchengeschichte des Euseb. III, 13. 15 konnte Epiphanius die Zahlen leicht feststellen. Daran ändert auch nichts die von Caspar S. 195 [409], Anm. 6 dagegen angeführte Tatsache, daß die Posten Linus 12 Jahre, Cletus bzw. Anencletus 12 Jahre Gemeingut nahezu aller Amtsjahrlisten sind. Wenn derselbe S. 200 [414] Anm. 3 bemerkt, daß die Amtsjahrliste nicht die eusebianische sei, da die der Kirchengeschichte 11 Jahre dem Linus gebe, und die Liste des Kanons das Apostelmartyrium auf das Jahr Nero XIV (68/69 p. Chr.) verlege, so muß hier ein offenbarer Irrtum vorliegen; denn in seiner vergleichenden Tabelle S. 180 [394] gibt er für die Kirchengeschichte die richtige Zahl 12 an; es wird eine Verwechslung mit dem Kanon des Eusebius vorliegen. Dazu kommt, daß die Angabe des Martyrienjahres der Apostel auf Nero XII in der gesamten Überlieferung völlig isoliert dasteht, also auch Caspar keine Erklärung dafür geben kann. Auch hier hat Holl die richtige Vermutung abgegeben, wenn er mit Wahrscheinlichkeit Euseb. h. e. II, 26, 1 anzieht. Der Einwurf von Caspar S. 195 [409], daß bei Eusebius der Ausbruch des jüdischen Krieges auf das Jahr Nero XII datiert sei, während vorher III, 25 über das Apostelmartyrium und nachher III, 2 über den Antritt des Linus mit offenbarer Absichtlichkeit ohne bestimmte Zeitangaben berichtet werde, kann nicht ausschlaggebend sein; denn wir haben doch gesehen, mit welcher Gedankenlosigkeit Epiphanius seine Zitate vorgebracht hat. Gerade unsere Analyse hat den Nachweis gebracht, welch ein Wirrkopf Epiphanius ist, wie er mit anscheinend großer Gelehrsamkeit das Material aus den verschiedensten Ecken zusammenträgt, und wie diese Gelehrsamkeit, mit der er seinen Lesern Sand in die Augen streut, doch nur eine Pseudo-Gelehrsamkeit ist. So kann es nicht wundernehmen, daß Epiphanius seine Quelle flüchtig gelesen und ohne jedes Bedenken das Jahr Nero XII eingesetzt hat, weil er in der Nähe der Notizen über die Apostelmartyrien das Jahr Nero XII fand

und in der Hast übersah, daß das Kapitel 26 in gar keinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden steht. Die Einsicht in den Kanon des Eusebius oder in eine andere Quelle behufs Feststellung des Martyrienjahres dürfen wir von einem so flüchtig arbeitenden Schriftsteller nicht verlangen.

Unser Resultat lautet: Die Ausführungen des Epiphanius zu der Stellung des Clemens innerhalb der römischen Bischofsliste sind ausschließlich sein geistiges Eigentum; er allein hat diese Notizen zusammengetragen, wie es auch einst Irenaeus mit besserem Geschick getan, und er hat auch mit aller Deutlichkeit dies zum Ausdruck gebracht, wenn er betont: οὐ πάνυ σαφῶς ἴσμεν oder διανοοῦμοι γάρ, οὐ ὁρίζομαι oder ἕκαστα οὕτως ἀκριβῶς διήλθομεν. Auf ihn allein geht daher die Mitepiskopentheorie zurück. Das ist sein Fündlein, auf das er sich sehr viel zugute tut. Aber niemand wird glauben, daß Epiphanius durch seine untauglichen Beweisstücke das Problem der Lösung nahe gebracht hat. Zu diesen Ausführungen sah er sich veranlaßt, weil er neben der von ihm benutzten Liste des Irenaeus eine Tradition kannte, die den Clemens von Petrus ordiniert sein ließ, also ihn als direkten Nachfolger des Apostels betrachtete. Diese Tradition lag ihm, wie schon erwähnt, in dem Briefe des Clemens an Jacobus vor. Das wurde ihm zu einem brennenden Problem; denn, wenn er auch die Περίοδοι καλουμέναι Πέτρου αἱ διὰ Κλήμεντος γραφεῖσαι in dem Gebrauche der ketzerischen Ebioniten wußte (h. 30, 15, 1), so hielt er die Pseudo-Clementinen doch nicht für haeretisch, sondern nur für verfälscht, deshalb in manchen Stücken für echt: νοθεύσαντες μὲν τὰ ἐν αὐταῖς, ὀλίγα δὲ ἀληθινὰ ἐάσαντες[1]. Epiphanius kennt ja auch eine andere Schätzung, wenn er haer. 26, 16, 8 ein Zitat aus H 4, 16 auf den „heiligen Clemens" zurückführt, weil es hier in sein Konzept paßte. Zu den echten Stücken wird er den Brief des Clemens an Jacobus über seine Ordination durch Petrus gerechnet haben; denn Duchesne, Lib. pontif. Introd. S. LXXI, irrt, wenn er meint, Epiphanius habe sich auf Grund

---

1 Holl, Ausgabe I, S. 352, glaubt an die Benutzung einer katholischen Bearbeitung, von der er Bruchstücke in den Sacra Parallela des Johannes Damascenus vorlegt (TuU., N. F. V, 2, S. 2ff.).

der alten, in den Pseudo-Clementinen wiedergegebenen Tradition[1], daß Clemens der unmittelbare Nachfolger des Petrus gewesen sei, als erster die Kombination von Mitepiskopaten bei den ersten Posten der römischen Liste zurechtgelegt, ohne jedoch die Pseudo-Clementinen selbst in die Erörterung hineinzuziehen. Epiphanius scheut sich aus wohl begreiflichen Gründen, da die Echtheit der Pseudo-Clementinen nicht über allem Zweifel erhaben war, seinen Gewährsmann mit Namen zu nennen, aber durch die Berufung auf das παραιτησάμενος des Clemens aus dem Briefe c. 3 zeigt er versteckt seine Quelle an, aus der er die Kenntnis von der Ordination des Clemens geschöpft hat. Sicherlich waren die Pseudo-Clementinen in der Grundschrift und ihre Bearbeitung in den Homilien zur Zeit des Epiphanius in kirchlichen Kreisen im Umlauf, und für ihre Einschätzung als echte Schrift des Clemens legt ja die Einarbeitung in die syrische Didaskalia durch den Verfasser der Apostolischen Konstitutionen ein beredtes Zeugnis ab. Auch dieser Autor ist von derselben Schwierigkeit bedrückt, aber er weiß sich damit zu helfen, daß er Linus von Paulus und Clemens nach dem Tode des Linus von Petrus ordiniert sein läßt (Apost. Konst. VII, 46, 6)[2]. Standen also für weite Kreise die Pseudo-Clementinen als echte Schrift des Clemens fest, so mußten sie nicht als Roman, sondern als Geschichtsbuch gewertet und in der Tradition der Kirche verwertet werden. Wir Gelehrte von heute ignorieren nur zu häufig diese Hochschätzung der apokryphen Literatur, die keineswegs nur erbaulichen Interessen diente, sondern dankbaren Ersatz bot für die mangelhafte Geschichtsüberlieferung aus dem kirchlichen Altertum. Nur ein kirchlicher Schriftsteller hat sich im großen und ganzen, obwohl es für ihn sehr verführerisch war, seine trockene und dürre Geschichterzählung durch solches Material zu beleben, von der Benutzung derartiger Romandarstellungen ferngehalten, das ist Eusebius, der ein viel zu feines historisches Gefühl besaß, um die apokryphe Apostelliteratur für die Kirchengeschichte zu

1 Eine alte offizielle Tradition der Ordination des Clemens durch Petrus hat es nicht gegeben, wenn man von der ganz isolierten Nachricht des Tertullian, de praescr. haeret. c. 32 absieht.

2 Λίνος μὲν ὁ Κλαυδίας πρῶτος ὑπὸ Παύλου, Κλήμης δὲ μετὰ τὸν τοῦ Λίνου θάνατον ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου κεχειροτόνηται.

verwerten. Ich zweifle nicht daran, daß er auch die Pseudo-Clementinen gekannt hat, zumal da sie ihm in der Bibliothek von Caesarea zugänglich sein mußten, aber er übergeht sie mit Stillschweigen, da er den wahren Charakter des Werkes durchschaut hat[1].

Nach Caspar S. 198 [412] ist die pseudoclementinische Ordination des Clemens durch Petrus für Epiphanius ganz augenscheinlich keine „alte Tradition", da er — im Unterschied von Rufin — nicht von ihr ausgehe und offenbar sie gar nicht gekannt habe; er hätte sie sich in seiner chronologischen Ratlosigkeit sonst nicht entgehen lassen. Der Satz aber, von dem er ausgehe: Κλήμης σύγχρονος ὢν Πέτρου καὶ Παύλου, stehe im Rahmen der Bischofsliste, die er bringe; deshalb spreche alle Wahrscheinlichkeit von vornherein dafür, daß er ihn gemeinsam mit dieser bereits überkommen, daß er also nicht als erster eine neue Kombination geschaffen habe.

Diese Sätze zeigen nur zu deutlich, daß Caspar mit der pseudo-clementinischen Literatur überhaupt nicht vertraut ist. Sonst hätte er doch nicht die Behauptung S. 197 [411] aufstellen können, daß Tertullian, de praescr. haer. c. 32 in den Worten: sicut Smyrnaeorum ecclesia Polycarpum a Ioanne conlocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum auf der pseudo-clementinischen These von der Ordination des Clemens durch Petrus fuße. Ja, existierten denn überhaupt zur Zeit Tertullians die Pseudo-Clementinen? Das ist ein böser Lapsus, der auch für die weiteren Untersuchungen verhängnisvoll geworden ist. Denn Caspar, der die Fristzahlen des Linus und Cletus nicht auf die Kommentierung des Epiphanius setzen will, rückt den Epiphanius weit von Eusebius ab. Als gewichtige Bedenken gegen die Ableitung aus Eusebius gibt er an: 1. Eusebius zitiere richtig und wörtlich den Philipperbrief, Epiphanius falsch den Römerbrief, und zwar scheine er diese Angabe wie das ungenaue Zitat aus dem 1. Clemensbrief, ohne eigene Nachprüfung bereits von anderswoher übernommen zu haben. 2. Diese Angabe — σύγχρονος ὢν — war in eine Form gekleidet, welche ein chronologisches Problem bezüglich der Reihenfolge der römischen Bischöfe zeitigte, während für Eusebius

1 Vgl. sein Urteil über die pseudo-clementinischen Dialoge des Petrus und Appion h. e. III, 38, 5 (s. oben S. 301 f.).

ein solches Problem überhaupt nicht existiere. 3. Epiphanius nennt den Nachfolger des Linus nicht Anencletus, wie Eusebius, sondern Cletus.

Auf Grund dieser Abweichungen geht Caspar auf Suche nach andern gleichartigen Listen, die auf eine gemeinsame Quelle zu deuten scheinen. An erster Stelle kommt er auf Rufin zu sprechen, der in der Praefatio zu seiner Übersetzung der Rekognitionen also schreibt: Epistolam sane, in qua idem Clemens ad Iacobum fratrem domini scribens de obitu nunciat Petri, et quod se reliquerit successorem cathedrae et doctrinae suae, in qua etiam de omni ordine ecclesiastico continetur, ideo nunc huic operi non praemisi, quia et tempore posterior est et olim a me interpretata et edita. Sed quod in ea nonnullis fortasse videbitur inconsequens, si hic explanetur, non puto absurdum videri. Quidam enim requirunt, quomodo cum Linus et Cletus in urbe Roma ante Clementem hunc fuerint episcopi, ipse Clemens ad Iacobum scribens, sibi dicat a Petro dicendi cathedram traditam. Cuius rei hanc accepimus esse rationem, quod Linus et Cletus fuerunt quidem ante Clementem episcopi in urbe Roma, sed superstite Petro, videlicet ut illi episcopatus curam gererent, ipse vero apostolatus impleret officium, sicut invenitur etiam apud Caesaream fecisse, ubi cum ipse esset praesens, Zacchaeum tamen a se ordinatum habebat episcopum. Et hoc modo utrumque verum videbitur, ut et illi ante Clementem numerentur episcopi et Clemens tamen post obitum Petri docendi susceperit sedem.

Was bei Epiphanius mehr zwischen den Zeilen zu lesen ist, das tritt hier bei Rufin unverhüllt zu Tage, nämlich die Tatsache, daß eine Diskrepanz vorhanden ist zwischen der offiziellen Bischofsliste und dem pseudo-clementinischen Briefe an Jacobus, der eine direkte Nachfolge des Clemens zu erfordern scheint. So sind also die Erwägungen des Rufin aus der gleichen Notlage geboren. Er hatte schon vor der Ausgabe der Rekognitionen eine Separatausgabe des Briefes veranstaltet und ohne Zweifel sie mit Bemerkungen versehen. Nach ihm ist der Brief „posterior“, d. h. späteren Datums als die Hauptschrift. Leider sind uns seine Begründungen in der Einleitung verloren gegangen, und besitzen wir nur die Übersetzung. Unbedingt hat dieser Brief, der doch ein altehrwürdiges Dokument aus

der Feder des Begleiters und Nachfolgers des Petrus sein sollte, im Abendlande großes Aufsehen erregt. Rufin tut sich auf sein Verdienst um die lateinische Kirche viel zugute und ruft dem Bischof Gaudentius zu: Suscipe igitur, anime mi, redeuntem ad te Clementem nostrum, suscipe iam Romanum. Aber erschien dieser entdeckte Clemens nicht als ein Eindringling, da er seinen beiden Vorgängern den Platz streitig machte? Eine Diskussion konnte nicht ausbleiben, und dies um so mehr, da es im Gegensatz zu Epiphanius sich um die Mutterkirche Rom handelte. Rufin hat schwerlich eine schriftliche Quelle im Auge, wenn er von einer ratio, d. h. „Belehrung", „Aufschluß" spricht, die er empfangen habe, natürlich von anderer Seite; er selbst stellt seine eigene Meinung möglichst in den Hintergrund. Der Aufschluß über das vorliegende Dilemma lautet: Linus und Cletus sind vor Clemens in Rom Bischöfe gewesen, aber zu Lebzeiten des Petrus, und zwar derart, daß jene das Amt des Bischofs verwalteten, er selbst die Geschäfte des Apostolats. Die Möglichkeit eines solchen Zustandes wird durch das Beispiel von Caesarea erhärtet, wo Petrus während seiner Anwesenheit den von ihm ordinierten Bischof Zacchaeus neben sich hatte. Daraufhin wird es als historisch wahr unterstellt, daß Linus und Cletus als Bischöfe gezählt werden können und daß Clemens nach dem Tode des Petrus die sedes docendi übernommen habe[1]. Im übrigen läßt sich über die Bischofsliste, die Rufin im Auge hatte, nichts weiter sagen, d. h. ob sie beziffert war oder sonst irgendwelche Notate enthielt. Eine Liste wie die des Catal. Liberianus kann es nicht gewesen sein, da Clemens noch an der alten Stelle steht.

Es ist charakteristisch, daß die Ausführungen des Rufin sich eng an die Pseudo-Clementinen anschließen. Der Hinweis auf Zacchaeus ist insofern gut gewählt, als wenigstens nach den Rekognitionen Petrus nach der Ordination des Zacchaeus noch drei Monate in Caesarea verweilt hat (R 3, 65. 67. 70. 72. 74)[2]. Im Gegensatz zu Epiphanius ist Petrus in

---

1 Et hoc modo utrumque verum videbitur, ut et illi ante Clementem numerentur episcopi, et Clemens tamen post obitum Petri docendi susceperit sedem.

2 Der Homilist 3, 73 hat auf eigene Faust den Sachverhalt verändert, indem er die Ordination des Zacchaeus an den Schluß

Rom anwesend gedacht und bezieht sich die Mitepiskopatstheorie auf ihn selber. Im Anschluß an den Clemensbrief[1] wird ferner der Episkopat des Clemens mit dem Tode des Petrus verknüpft. Es muß also angenommen werden — und daran krankt die ganze Theorie —, daß der Bischofssitz unmittelbar vor dem Tode des Petrus durch den Tod des Cletus erledigt war. Jedenfalls ist die Beweisführung bei Rufin eine ganz andere wie bei Epiphanius. Auch die Bischofsliste ist eine verschiedene. In der Liste des Rufin steht Petrus allein an der Spitze, wie man dies bei ihm als Abendländer zu seiner Zeit nicht anders voraussetzen kann[2]; die Liste des Epiphanius dagegen beginnt mit Petrus und Paulus. Caspar

---

des Aufenthalts des Petrus in Caesarea verlegt und ihn nur noch 10 Tage daselbst verweilen läßt.

1 Der Ausdruck „sedes docendi" geht zurück auf c. 2 praedicationis et doctrinae cathedram (vgl. H c. 2: ᾧ τὴν ἐμὴν τῶν λόγων πιστεύω καθέδραν und c. 19: τὴν τοῦ διδάσκοντος ἐπιστεύθη καθέδραν).

2 Caspar weist S. 197 [411], Anm. 1 auf eine von Cotelier seinerzeit gemachte Beobachtung hin, daß Rufin bei der Übersetzung der Kirchengeschichte des Eusebius willkürlich III, 2, das von dem Antritt des Linus nach dem Martyrium des Paulus und Petrus sprach, ganz unterdrückt hat, und daß er die Stelle III, 4, 8. 9: τῶν δὲ λοιπῶν ἀκολούθων τοῦ Παύλου Κρήσκης μὲν . . . Λίνος δέ . . . πρῶτος μετὰ Πέτρον τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τὴν ἐπισκοπὴν ἤδη πρότερον κληρωθεὶς δεδήλωται· ἀλλὰ καὶ ὁ Κλήμης τῆς Ῥωμαίων καὶ αὐτὸς ἐκκλησίας τρίτος ἐπίσκοπος καταστάς, Παύλου συνεργὸς καὶ συναθλητὴς γεγονέναι πρὸς αὐτοῦ μαρτυρεῖται — entsprechend gekürzt —, also überliefert: memoratur autem ex comitibus Pauli Crescens quidem . . . Linus vero et Clemens in urbe Roma ecclesiae praefuisse, qui comites et adiutores eius fuisse, ab ipso Paulo perhibentur. Offensichtlich hat Rufin an den Ordnungszahlen Anstoß genommen, aber fraglich ist, ob dies infolge seiner Mitepiskopatstheorie geschehen ist, denn derselbe Rufin übersetzt III, 34: τῶν δ' ἐπὶ Ῥώμης ἐπισκόπων ἔτει τρίτῳ τῆς τοῦ προειρημένου βασιλέως ἀρχῆς Κλήμης Εὐαρέστῳ παραδοὺς τὴν λειτουργίαν ἀναλύει τὸν βίον usw. mit: Igitur in urbe Roma tertius ab apostolis Clemens . . . Euaresto divini verbi tradidit ministerium. Rufin macht also aus dem dritten Regierungsjahr des Trajan die dritte Sukzessionszahl, und zwar ausgerechnet für Clemens, wie er es gerade in III, 4, 8 vorfand. Er übersetzt, als wenn er τρίτος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων gelesen hätte. Von Konsequenz keine Spur! Auch an dem Zitat des Eusebius aus Irenaeus V, 6 hat er keine Veränderungen vorgenommen. Wir dürfen demnach nicht besondere Schlüsse aus gewissen Veränderungen bei Rufin ziehen, wie es Caspar tut.

S. 204 [412] bemerkt ganz richtig zu diesem Kopfe der Liste des Epiphanius: „Das ist — ein Beweis für das hohe Alter seiner Vorlage — für seine eigene Zeit, das ausgehende 4. Jahrhundert, eine durchaus archaisch wirkende Fassung. Sie entspricht der älteren, durch die Ausbildung der Petrustradition damals bereits verdrängten Anschauung, welche früher beide Apostel als Gründer der römischen Kirche an die Spitze der Liste stellte. Man findet sie bei Dionysius von Korinth um 170 p. Chr. in einem von Eusebius aufbewahrten Zitat (II 25, 8); man findet sie deshalb auch noch bei Eusebius konserviert, hier jedoch bereits in Konkurrenz mit der neuen Auffassung: er bezeichnet einmal Linus als den ersten, Clemens als den dritten „nach dem Martyrium des Paulus und Petrus", bzw. „nach Paulus und Petrus" (III, 2 und III, 21), ein andermal aber Linus als „den ersten nach Petrus" (III, 4, 8)."

Ja, hat denn Epiphanius bei der Erörterung über die Marcellina überhaupt an eine römische Bischofsliste seiner Zeit gedacht und nicht vielmehr an eine solche der Zeit der Marcellina? Und warum sollte bei dem zugestandenen hohen Alter dieser Vorlage es nicht die Liste des Irenaeus gewesen sein? Die angebliche chronologische Glossierung hat Caspar offenbar blind gemacht, und so entdeckt er eine neue zeitlich zwischen Irenaens und Epiphanius liegende römische Bischofsliste. Denn ein Vergleich zwischen Epiphanius und Rufin führt nach Caspar S. 199 [413] über die beiden Autoren des 4. Jahrhunderts hinauf in eine ältere Zeit. Der Tatbefund scheine die Erklärung zu fordern, daß beide das einzige, was ihnen gemeinsam sei, nämlich eine Notiz, daß Linus und Cletus zu Lebzeiten der Apostel[1] Bischöfe gewesen seien, unabhängig voneinander aus einer und derselben Vorlage genommen haben. Daß Epiphanius und Rufin in ihren Ausführungen ganz verschiedene Erklärungen für die Mitepiskopatstheorie vorbringen, scheint Caspar total übersehen zu haben.

Und diese Annahme einer gemeinsamen Vorlage soll noch eine weitere Stützung durch das in diesem Zusammenhang

---

1 Caspar schreibt irrig Anencletus, ebenso „zu Lebzeiten der Apostel", denn Rufin spricht abweichend nur von Petrus.

bisher niemals beachtete Notat eines der ältesten Indexkataloge, des sog. Kölner, der dem 6./7. Jahrhundert angehört, erfahren. Hier steht an der Spitze Petrus, ihm folgen Linus, Aniclytus und Clemens, jeder mit Zifferbefristung, aber zwischen Aniclytus[1] und Clemens stehen die Worte: Isti vivente dom. Petro sederunt. Nach Caspar hängt diese Notiz unverkennbar mit Rufin zusammen, aber ein direktes Abhängigkeitsverhältnis sei in diesem Falle vollends unwahrscheinlich, da ein fränkischer Listenredaktor des 6. Jahrhunderts unmöglich in den Besitz der rufinischen Rekognitionenübersetzung gekommen sein könnte. Auch könnte er überhaupt nicht darauf verfallen sein, aus eigener Initiative diesen Satz in seine Liste einzufügen, deren dreifach mit Jahren, Monaten und Tagen chronologisch ausgestattete Posten offenbar sukzessive zu lesen und zu zählen seien. Es könnte ferner gar nicht seine Absicht gewesen sein, durch den Zusatz: Isti vivente dom. Petro sederunt die Posten Linus und Anencletus zu summieren und dem Posten Petrus gleichzusetzen; das schlössen die von ihm gebrachten Ziffern völlig aus: die 33 Jahre Linus + Anencletus würden weit über den Episkopat Petri hinausgreifen. Da der Satz: Isti vivente dom. Petro sederunt in der Umgebung dieses Zahlenmaterials sinnlos sei, gelte auch von diesem Redaktor, daß er die Mitepiskopatstheorie bereits aus früherer Überlieferung übernommen haben müsse.

Wiederum staunt man über die apodiktische Behauptung, mit der die Benutzung der Rekognitionen durch den fränkischen Indexkatalog abgeleugnet wird. Wissen wir denn nicht, daß die Rekognitionen des Rufin sofort nach ihrem Erscheinen um 405 im Abendlande eine ungemein weite Verbreitung fanden? Das beweisen schon die zahllosen erhaltenen Handschriften der Rekognitionen. Und ist nicht seit Isidor von Sevilla das Werk des Rufin auch bei den späteren fränkischen Schriftstellern viel benutzt worden, wie die Zusammenstellungen von Cotelerius bei Migne, Patr. graeca I, S. 1051 deutlich zeigen?[2] So kann es m. E. keinem Zweifel unterliegen, daß dieser Satz: Isti vivente dom.

---

1 Der Verfasser gebraucht nicht die alte Form Anacletus, sondern Aniclytus, hat also Anencletus vor sich.

2 Vgl. Caspar S. 203 [417], Anm. 1.

Petro sederunt auf Grund der Rekognitionenübersetzung als Glosse in den Katalog geraten ist, wie Caspar eine solche Glosse bei der Doppelung Cletus und Anencletus annimmt; denn ein aufmerksamer Leser der Vorlage, der dem Clemens die ihm nach seiner Meinung gebührende Stellung als dem von Petrus ordinierten Bischof zuweisen wollte, schrieb dieses Notat an den Rand; von dort ist es bei der Abschrift von einem unkundigen Schreiber sinnlos in den Text aufgenommen. Der Kölner Katalog stellt ja überhaupt gar keine selbständige literarische Arbeit dar, sondern ist nichts weiter, wie Caspar zugibt, als ein Exemplar der in noch einer Reihe anderer Exemplare erhaltenen Indexkataloge, die aber jenen Zusatz nicht kennen. Wie kann man also wegen einer derartigen Singularität den Kölner Katalog für so schwerwiegende Hypothesen verwerten, wie Caspar es tut? Denn Rufin, Epiphanius und der Kölner Katalog sind die Grundlage für den von Caspar errichteten Bau, aber sie sind zu schwache Stützen, um einen solchen Bau tragen zu können. Sobald man nur leise an sie rührt, fällt alles zusammen. Ich muß offen bekennen, daß mir jedes Verständnis für die von Caspar vorgetragenen Kombinationen abgeht. Auch ist zu beanstanden, daß man nur zu häufig auf die Suche nach Filiationen ausgeht, gleichsam als wenn verschiedene Autoren niemals gleichartige Aufstellungen aus eigener Überlegung gemacht haben könnten. Es muß auch einmal ohne Filiationen gehen.

Das Mitepiskopennotat soll sich weiter nach Caspar als Phase einer Entwicklung erweisen, die von der unbezifferten ὀνόματα-Liste Hippolyts zu den mit Jahres- Monats- und Tagesdaten ausgestatteten Indexkatalogen führe. Diese Entwicklung könne man als Chronologisierung der Hippolytliste bezeichnen, und sie entspreche der Bezifferung des afrikanischen Olympiadenschemas der römischen Bischofsnamen mit Amtsjahren und Kaisergleichzeitigkeiten in dem andern Überlieferungszweig der römischen Liste. Vollendet wäre sie durch Austattung der Hippolytliste mit einer vollständigen Bezifferung sukzessiver Regierungsjahre mit Hilfe einer postafrikanischen Amtsjahrliste, wozu schließlich noch Monats- und Tagesdaten traten. Aber das Mitepiskopatsnotat, das in diese Umgebung nicht mehr hineinpasse, gehöre offenbar einer früheren, vor der vollständigen

Bezifferung liegenden Entwicklungsphase dieses Chronologisierungsprozesses an, und in dem Exemplar des Index, aus dem es der Kölner Redaktor abschrieb, wäre es ein aus diesem älteren Stadium der Liste gedankenlos mitgeschleppter Überrest.

Und so soll man sich die Entstehung der Mitepiskopatstheorie durch einen ersten chronologisierenden Einfluß in concreto etwa folgendermaßen vorstellen (S. 202 [416]): „Das chronologisch gewendete Notat Κλήμης σύγχρονος ὢν Πέτρου καὶ Παύλου einer noch unbezifferten Liste des hippolytischen Überlieferungszweiges veranlaßte einen Kommentator im Hinblick auf die sukzessiven Amtsjahrposten Linus 12 Jahre, Anencletus 12 Jahre, die er in einer postafrikanischen Amtsjahrliste vor Augen hatte und wahrscheinlich selbst am Rande seiner ὀνόματα-Liste notierte, eine Zusatznotiz zu machen, des Inhalts, daß Linus und Anencletus zu Lebzeiten der Apostel amtiert hätten. Diese posthippolytisch glossierte Liste hatten Epiphanius und Rufin vor sich. Der erstere mühte sich redlich, aber vergeblich, mit ihr ab und brachte alles, was er las, zu Papier. Die sukzessive Namenreihe mit den beiden am Rand notierten Regierungsjahrsummen schien ihm das auschlaggebende Zeugnis zu sein, aber auch dem σύγχρονος ὢν glaubte er Rechnung tragen zu müssen, und zwar mit einer unverkennbar durch das Mitepiskopatsnotat der Vorlage angeregten Erörterung. Rufin dagegen hielt sich lediglich an dieses, weil es sich vortrefflich mit der pseudoclementinischen Ordination des Clemens durch Petrus kombinieren ließ".

Epiphanius wird schwerlich vermutet haben, daß seine aus Eusebius erborgte Weisheit solche tiefgreifenden Konsequenzen für die Rekonstruktion der römischen Bischofsliste einst zeitigen würde. Für die Liste der Hippolytchronik ist hier wie auch sonst nicht das geringste Beweisstück durch Caspar trotz allen Aufwandes von Scharfsinn und Kombinationskraft beigebracht worden; es handelt sich im besten Falle um subjektive Aufstellungen ohne jede reale Basis. Epiphanius, Rufin und der Kölner Index haben miteinander so wenig zu schaffen, daß sie uns leider nicht in den Stand setzen, das Problem der römischen Bischofsliste in der Hippolytchronik zu lösen. So wenig ein Liber pontificalis des 2. Jahrhunderts, wie ihn Harnack, Chronologie I, 191f. aus der Zeit Soters um 170

p. Chr. rekonstruiert hat[1], nicht in der vorgelegten Form existiert hat, so wenig ist auch der Versuch von Caspar gelungen, auf Grund jener drei Zeugen eine zwischen Irenaeus und Epiphanius liegende Liste der Hippolytchronik zu einer faßbaren Größe zu erheben. Dabei möchte ich mir noch kein abschließendes Urteil erlauben, ob nach A. Bauer, Die Chronik des Hippolytos im Matritensis graecus 121, TuU. XXIX, 1 (1906) S. 156f., die Chronik keinen Papstkatalog besaß oder ob nach Caspar S. 172f. sie eine unbezifferte ὀνόματα-Liste enthielt. Für unsere Zwecke ist dies nicht von besonderer Bedeutung. Ich könnte daher abschließen, wenn nicht Caspar S. 202 [416] mit der Mitepiskopatstheorie das Aufkommen des 25jährigen Episkopats Petri in Verbindung gebracht hätte.

Caspar will aus einer posthippolytischen Glossierung — er sieht darin eine Zuverlässigkeitsprobe für seinen Rekonstruktionsversuch — als folgerichtige nächste Entwicklungsphase eine der wichtigsten Etappen in der römischen Bischofsliste erklären: den 25jährigen Episkopat Petri. In der Zeit nach Hippolyt setzte, so führt er aus, das stärkere Interesse für Petrus ein.

---

1 Harnack, Chronologie II, 187 hat aus diesen Amtsziffern für Linus und Cletus bei Epiphanius den Schluß gezogen, daß die ihm überlieferte römische Bischofsliste nicht nur Bischofsnamen, sondern auch Geschichte enthielt und 2. daß sie beziffert war, weil, wenn Epiphanius für die beiden ältesten römischen Bischöfe Amtsziffern in der Liste gefunden hat, es ohne weiteres klar wäre, daß auch die übrigen Episkopate beziffert waren. 3. könne sie nicht aus Irenaeus geflossen sein, da Irenaeus keine Amtsziffern für die Bischöfe mitteile. 4. sie wäre römischen Ursprungs wegen der gedankenlosen Ausschreibung des ἦλθε μὲν εἰς ἡμᾶς. 5. sie sei bereits dem Irenaeus bekannt gewesen, da die Aussage über die Marcellina nicht unabhängig voneinander gewesen sein könne. — Diese Argumente veranlassen Harnack zur Aufstellung einer gemeinsamen Quelle bei Irenaeus und Epiphanius. — Auch Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom², S. 25 schließt aus den beiden von Epiphanius überlieferten Ziffern auf eine bezifferte Bischofsliste, aber in entgegengesetzter Richtung wie Harnack, indem er die Benutzung einer uns sonst nicht erhaltenen, dem Index nahe verwandten Liste der Päpste, die mit Fristzahlen ausgestattet war, annimmt. In der ersten Auflage 1915, S. 17 hatte Lietzmann von einer „dem Euseb und dem Index nahe verwandten Liste" gesprochen. Auf die einfachste Lösung ist keiner der Gelehrten gekommen.

Man fragte, gemäß der chronologisierenden Zeittendenz, vor allem nach Daten für sein Wirken. Eine Überlieferung fehlte; statt dessen lag aber das Material für eine Berechnung in jener Glosse fertig zubereitet da; man brauchte bloß zu addieren: Petrus = Linus 12 Jahre + Anencletus 12 Jahre (isti vivente dom. Petro sederunt) + 1 Jahr Clemens (σύγχρονος ὢν) = 25 Jahre. So ist nach Caspar der 25jährige Episkopat Petri zustande gekommen: die vermeintliche Tendenzlegende habe in Wahrheit ihren harmloseren Ursprung in einem simplen Rechenexempel.

Man habe, so fährt Caspar weiter fort, rasch den Ursprung dieser Rechnung vergessen, als die Mitepiskopatstheorie durch die fortschreitende Bezifferung der Liste überholt wurde. Nur das Resultat blieb bestehen und wurde zum Gemeingut der weiteren Entwicklung in beiden Überlieferungszweigen. In den Indexkatalogen sei der Posten „Petrus 25 Jahre“ an die Spitze der Liste, vor „Linus 12 Jahre“ und „Anencletus 12 Jahre“ gestellt und die damit unvereinbare Mitepiskopatsnotiz allmählich abgestoßen worden, und ebenso habe die postafrikanische Entwicklung der Kaisergleichzeitigkeiten in der von Eusebius in seinen Kanon aufgenommenen Gestalt den 25jährigen Episkopat des Petrus der Africanusliste vorn angesetzt und chronologisch eingeführt. — Wären die Prämissen nur richtig, von denen Caspar ausgegangen ist, müßte man ihn zu seiner wichtigen Entdeckung über den Ursprung des 25jährigen Episkopats beglückwünschen, aber eben alle Prämissen versagen vollständig, vor allem ist die Zurückdatierung der Mitepiskopatstheorie in so frühe Zeit deshalb absolut unmöglich, weil diese Theorie erst nach Erscheinen der Pseudo-Clementinen entstanden sein kann und im Abendlande die Pseudo-Clementinen erst späte Verbreitung gefunden haben. Hätte nämlich eine Mitepiskopatstheorie schon längere Zeit bestanden und wäre sie in vorhandenen römischen Bischofslisten aufgetaucht[1], hätte Epiphanius nicht erst einen solchen Aufwand von eigenen Einfällen notwendig gehabt und auch Rufin hätte auf Quellen verwiesen statt auf die ratio. So

---

1 Eusebius hat von solchen Theorien nichts gewußt oder hat sie einfach ignoriert. Auch bei Hieronymus hat sie keinen Eindruck gemacht, da die plerique Romanorum den Clemens ohne weiteres an die zweite Stelle setzen wollen.

kann ich nur die Worte, welche Caspar gegenüber Holl S. 216 [430] gebraucht, ihm selbst entgegenhalten: „Nicht allein die Hilfsbauten, sondern der ganze Baugedanke dieser Konstruktion ist verfehlt". Die Zuverlässigkeitsprobe ist mißglückt. Es muß bei der Ansicht von Duchesne verbleiben, daß die Mitepiskopatstheorie eine freie Kombination bei Autoren erst des ausgehenden 4. Jahrhunderts ist, enstanden durch das Auftauchen der zwei Redaktionen der Pseudo-Clementinen, der Homilien und der Rekognitionen, speziell für das Abendland in der Übersetzung des Rufin.

Die Wurzel nämlich für den 25jährigen Episkopat des Petrus liegt keineswegs in den Zahlen der Mitepiskopen Linus und Anencletus. Schon die Rechnung 12 + 12 + 1 wäre sehr merkwürdig, denn das 1. Jahr des Clemens kann doch unmöglich dem Petrus zugerechnet werden, da die Voraussetzung für seine Ordination der Tod des Petrus ist. Die Berechnung geht ausschließlich aus von den chronologischen Ansätzen der Ankunft und des Todes des Petrus in Rom. Irenaeus hat sich um diese beiden Daten nicht gekümmert nicht einmal spricht er von einem Martyrium des Apostels in Rom, wenn er auch sicherlich diese Tradition gekannt hat. Das kann man erschließen aus dem Briefe seines Zeitgenossen, des Dionysius von Korinth, an die Römer, der Petrus und Paulus gemeinsam von Korinth nach Italien, d. h. nach Rom, aufbrechen und κατὰ τὸν αὐτὸν καιρόν das Martyium erleiden läßt (Euseb. h. e. II, 25, 8), und ebenso aus dem Zeugnisse des Gaius in seinem Briefe an Proklus zur Zeit Zephyrins um 200 p. Chr., der die Grabstätten der beiden Gründer der Kirche von Rom, des Petrus und des Paulus, genauer lokalisiert. Auch der Verfasser des Kanon Muratori nennt ohne jede weitere Bemerkung die passio Petri und die profectio des Paulus nach Spanien. Es ist merkwürdig, daß keiner der älteren Schriftsteller irgendwelche bestimmte Angaben über die Ereignisse hinterlassen hat. Dies ist um so auffallender bei den römischen Autoren. Der erste, welcher das Martyrium des Paulus in Rom unter Nero geschehen sein läßt, ist der um 180 schreibende Verfasser der Πράξεις Παύλου, ein Presbyter der Kirche Kleinasiens. Der Romanschreiber verwendet hier unbedingt eine kirchliche Tradition. In seine

Fußstapfen trat ein der Verfasser der Πράξεις Πέτρου, der um ± 200 in Anlehnung an die Acta Pauli ein Leben des Petrus romanhaft gestaltete. Auch hier wird das Martyrium des Petrus in die Zeit des Nero verlegt und wird bei der Abreise des Paulus nach Spanien der römischen Gemeinde dessen Martyrium in Rom unter Nero durch eine himmlische Stimme angekündigt[1], das auf ein Jahr später verlegt wird (Lipsius p. 46, 3; vgl. p. 100, 13). Aber in beiden Schriften ist charakteristisch, daß die Martyrien wohl mit Nero, aber nicht mit der neronischen Verfolgung infolge des Brandes von Rom in Verbindung gebracht werden; deshalb sind auch diese Angaben für eine chronologische Fixierung nicht zu gebrauchen. Wohl aber gaben die Acta Petri eine Handhabe für eine chronologische Fixierung der Ankunft des Petrus in Rom, indem diese auf 12 Jahre nach dem Tode des Herrn auf Grund eines Herrengebotes verlegt ist (Lips. p. 49, 22). Dieses Herrenwort hat der Verfasser nicht erfunden, sondern war ihm durch die Tradition überliefert; wir finden es vor seiner Zeit im Kerygma Petri[2] nach dem Zitate des Clemens Alex., Strom. VI, 5, 43 und auch beim Kleinasiaten Apollonius in seiner Streitschrift wider den Montanismus (Euseb. h. e. V, 18, 14). An der Authentie des Herrenwortes hat damals niemand gezweifelt. In dem Herrenworte handelte es sich um die Abreise sämtlicher Apostel von Jerusalem zur Mission unter den Völkern. Der Verfasser der Acta Petri hat es so gedreht, daß Petrus sofort ohne Aufenthalt auf Grund einer Vision

---

1 Bei Lietzmann, Petrus und Paulus in Rom². S. 245, Anm. 1 finde ich die Notiz, daß in seinem Seminar stud. Martin Lehmann darauf hingewiesen habe, daß die Actus Vercellenses die spanische Reise des Paulus mit dem Martyrium des Petrus verbinden, ohne das Martyrium des Paulus zu erwähnen. Die Erwähnung wäre vielleicht gar nicht notwendig gewesen, aber sie ist tatsächlich vorhanden. Lehmann hat leider die Stelle zu Anfang übersehen Lips. p. 46, 7 f.: Paulus dei minister electus est in ministerium tempus vitae suae, inter manus Neronis hominis impii et iniqui sub oculis vestris consummabitur. Damit fällt auch die Vermutung, die Lietzmann recht einleuchtend findet, daß im Murat. Fragment eine Verteidigung der kanonischen Acta apost. gegenüber dem Plus der apokryphen Akten vorläge.

2 Wahrscheinlich hat der Verfasser der Petrusakten seine Kenntnis des Spruches von dorther bezogen.

von Jerusalem nach Rom reist (Lips. p. 49, 21f.). Der Grund liegt in der Verknüpfung des Petrus mit Simon Magus, von dem Justin in seiner Apologie I, 26. 56 und sicherlich ebenfalls in seinem verlorenen Syntagma berichtet hatte, daß er unter Kaiser Claudius nach Rom gekommen und dort göttlich verehrt sei, eine Darstellung, die bekanntlich auf eine von Justin fälschlich aufgefaßte Inschrift einer ihm gezeigten Statue zurückgeht. Die Verbindung der beiden bisher unabhängigen Traditionen: des 12jährigen Aufenthalts der Apostel in Jerusalem und der Ankunft des Simon Magus in Rom unter Claudius, in den Acta Petri bildet den Ausgangspunkt für die Chronologisierung der Ankunft des Petrus in Rom. Wir dürfen uns darüber nicht weiter wundern, denn die Acta Petri wurden ebenso wie die Acta Pauli von den Lesern nicht allein als Erbauungsbücher, sondern auch als Geschichtsbücher betrachtet, die einen willkommenen Ersatz für die sonstige mangelhafte Überlieferung über die apostolische Zeit boten. Wir Modernen können uns nur schwer hineinversetzen in die Notlage der Christen um 200 p. Chr. in bezug auf ihre Vergangenheit und zeigen daher so geringes Verständnis für die Bedeutung dieser apokryphen Apostelakten. Wir müssen hier gründlichst umlernen! Freilich ist dieses Umlernen noch ein frommer Wunsch, so lange unsere Theologen, sei es die Katholiken unter dem Drucke der altkirchlichen Tradition, sei es die Protestanten unter dem Banne der Arbeiten von Lipsius, die gesamten apokryphen Apostelakten zu den gnostischen Erzeugnissen rechnen[1]. Wer würde z. B. auf die Idee kommen, daß die Rechnung der Petrusakten von der Ankunft des Paulus aus Spanien und dem daran sich anschließenden Martyrium des Apostels nach zirka einem Jahre nach dem Tode des Petrus weite Verbreitung unter den kirchlichen Schriftstellern gefunden hat, und zwar dergestalt, daß der Tod des Paulus

---

1 Lietzmann l. c. S. 169f. hat mit Recht die Nachrichten der Akten verwertet. Freilich sie verlieren an Wert, wenn man in ihnen glaubwürdige Reste römischer Lokaltradition erwartet, denn ihre Verfasser lebten sicherlich nicht in Rom bzw. im Abendlande. Deshalb fehlt jeder römische Lokalton. Lietzmann scheint an dem rein gnostischen Ursprung der Acta Petri nicht mehr festzuhalten; er nennt sie „eine von Hause aus gnostisch beeinflußte Schöpfung“. Aber das ist m. E. eine zu sehr schillernde Charakterisierung.

auf denselben Tag, aber auf das folgende Jahr verlegt wird (s. die Zusammenstellung bei Lipsius, Apokryphe Apostelgesch. 2, 1, S. 240ff.). Freilich das Decretum Gelasii II, 2 hat die Annahme eines verschiedenen Todesjahres der beiden Apostel kurzer Hand den Häretikern in die Schuhe geschoben[1]. Harnack l. c. S. 709 hätte mit noch größerer Entschiedenheit die Motive für die „verdächtige Legende" herausstellen können, wenn er auf die Einschiebung allerlei unbekannter Legenden über den Tod der beiden Apostel hinweist. Die Legende ist auf Grund der alten Petrusakten entstanden; dazu kam die Vorlesung der beiden verschiedenen Martyrientexte aus den getrennten Paulus- und Petrusakten. Ursprünglich hatte ja die Festfeier der beiden Martyrien an einem Tage kaum stattgefunden, denn die Erwählung des 29. Juni als gemeinsamen Todestages ist erst seit 258 p. Chr. durch ihre gemeinsame Beisetzung in den Katakomben bei S. Sebastiano geschehen. Nach Lietzmann l. c. S. 122f. hat vor dem Jahre 258 an den Gräbern des Petrus und Paulus überhaupt keine Feier stattgefunden, da in der früheren Zeit liturgische Gemeindefeiern an den Gräbern unmöglich waren, weil sie auf öffentlicher Verkehrsstraße auf einem heidnischen Friedhof hätten stattfinden müssen. Der Tag der Überführung der Apostelreliquien, d. h. der 29. Juni, wurde seitdem in der Katakombe festlich begangen. „Als nun unter Konstantin die Peterskirche und die Pauluskirche entstanden und die heiligen Leiber wieder in Vaticano und an der via Ostiensis ruhten, war die Feier des 29. Juni schon so fest in das Volksbewußtsein übergegangen, daß dieser Tag, der ursprünglich nur für S. Sebastiano von Bedeutung war, auch in den neuen Basiliken begangen wurde: man vergaß seinen alten Sinn und nahm ihn schließlich für das Datum der Passion." — Ich möchte nur der Erwägung anheimstellen, ob vor 258 bzw. 220 wirklich liturgische Feiern für die beiden Apostel, wenn auch nicht an den Gräbern, so doch in den Versammlungen der römischen Gemeinde an bestimmten Tagen ausgeschlossen gewesen sind.

---

1 Desgleichen im Pseudo-Augustin Sermo de nat. app. Petri et Pauli (s. Lips., Apokr. Apostelg. 2, 1, S. 240, Anm. 1: non diverso, sicut quidam garriunt, sed uno tempore, uno eodemque die gloriosa morte in urbe Roma sub Caesare Nerone agonizantes coronati sunt.

Hat man die Martyrientexte in den Petrus- und Paulusakten bis dahin ganz ignoriert? Und hören wir nicht bei verschiedenen Martyrien, z. B. des Polycarp und der lugdunensischen Märtyrer, daß ihre Aschen zerstreut worden sind, um ihre kultische Verehrung zu verhindern? Bei Paulus und Petrus waren ja die Gräber nicht unbekannt und sind sicherlich mit liebevoller Ehrfurcht gepflegt worden, sonst hätte eine Translation, noch dazu in heidnischer Zeit, niemals stattfinden können. Sollten also nicht doch Gedächtnisfeiern kleineren Umfangs an den Gräbern vorgenommen worden sein? An welchen Tagen, vor allem, ob an einem Tage dies geschehen, werden wir niemals mehr feststellen können, weil die ältere Feier seit 258 abrogiert war.

An jenen Martyrientexten, wie sie die Apostelakten darboten, erbauten sich nicht nur die Laien bei ihrer Lektüre, sondern an den Festfeiern der betreffenden Apostel wurden diese offiziell von der Kirche dem Vorlesegottesdienst zugrundegelegt, obwohl die Kirche selbst die Akten in ihrem vollständigen Umfange in späterer Zeit nicht mehr als großkirchliche Produkte aus der Vergangenheit anerkennen wollte. Jedenfalls steht fest, daß die Kirche ihre Tradition über die Apostel aus diesen Romanen bereichert hat.

Aus der allgemeinen Angabe des Justin ἐπὶ Κλαυδίου Καίσαρος für Simon Magus konnte man noch nicht das genaue Datum für die Ankunft des Petrus in Rom feststellen; es gehörte dazu das Datum der Abreise des Petrus von Jerusalem, das in so glücklicher Weise mit den 12 Jahren seit dem Tode Jesu ebenfalls in die Regierungszeit des Claudius fiel. Es bedurfte nur der Arbeit eines Chronisten, um die errechneten Zahlen aus diesen Notizen in die römische Liste einzutragen. Damit stoßen wir auf die Chronographie des Julius Africanus[1], die im Jahre 220 abgeschlossen wurde. Nach Caspar erhielt Julius Africanus die römische Bischofsliste in unbeziffertem Zustande und hat sie in das Olympiadenschema seiner Chronik eingereiht, und zwar dergestalt, daß er in regelmässigen Abständen von 3 Olympiaden durch Einsetzung der Bischofsnamen den Zeitraum gleich-

1 Vgl. Harnack, Chronologie I, S. 123ff.; Ed. Schwartz in der Ausgabe Eusebs Kirchengeschichte III, p. CCXXI sq.; Caspar l. c. S. 179ff. [393ff.].

mäßig aufteilte. Nachträglich sind erst Kaisergleichzeitigkeiten und Amtsjahre von Redaktoren dem immerhin rohen Schema hinzugefügt. Demzufolge ist auch Petrus samt seinem 25 jährigen Episkopat von dem ursprünglichen Africanustext auszuschalten, d. h. erst nachträglich vorn angefügt. Den Anfangspunkt der Liste bildete Linus; Africanus hatte seinen Namen in das Schema zur 211. Olympiade (= 65/66—68/69) eingetragen, indem die postafrikanischen Kaisergleichzeitigkeiten das 14. Jahr Neros = 68/69 als Antrittsjahr des Linus aus der Chronik ablasen.

Ich fühle mich nicht berufen, in diese schwierige Frage betreffs der Chronik des Julius Africanus einzugreifen; vielleicht werden wir bald etwas darüber aus der kompetenten Feder von E. Schwartz erfahren. Jedenfalls steht auch nach Caspar fest, daß das Martyrium des Petrus bei Julius Afric. durch Linus auf die Regierungszeit des Nero, und zwar indirekt auf das 14. Jahr (= 68/69) datiert war. Damit wäre ein festes Datum gewonnen. Aber ich möchte nicht verschweigen, daß ich die Ausschaltung des 25 jährigen Episkopats des Petrus aus der Africanuschronik für noch nicht geklärt erachte, da doch fast alle römischen Bischofslisten nach der Tabelle von Caspar S. 180 [394] mit dem 25 jährigen Episkopat beginnen, mit einziger Ausnahme von Eusebius' Kirchengeschichte, deren Amtsjahrliste erst mit Linus anhebt. Tatsächlich schweigt Eusebius nicht allein vom 25 jährigen Episkopat, sondern vermeidet geflissentlich eine auf bestimmte Jahre lautende Chronologie des Lebens Petri. Er nennt nicht einmal ein Antrittsjahr des Linus (Euseb. h. e. III, 2), welches indirekt das Martyrium des Petrus und Paulus genauer fixiert hätte, wie er auch die neronische Verfolgung in ganz allgemeinen Ausdrücken schildert (Euseb. h. e. II 25). Welche Gründe liegen hier vor? War es nach Caspar die erst mit Linus beginnende Amtsjahrliste, die Eusebius zu so bemerkenswerter Zurückhaltung bewog? Ich sehe den Grund der Zurückhaltung keineswegs in der Amtsliste, sondern, wie ich schon bei den Pseudo-Clementinen ausgeführt habe, in dem vorliegenden Stoff. Denn dem Eusebius konnte der Zusammenhang mit der Simon Magus-Legende nicht verborgen bleiben, und sein nüchterner historischer Sinn sträubte sich gegen romanhafte Apostelgeschichten. Er durchschaute sicherlich, daß es sich um Legenden handelte ohne jede reale

Basis, denn für die Datierung des 25jährigen Episkopats gab es keine geschichtlichen Erinnerungen. Die Zahl 25 war eine fromme Fiktion. Deshalb hat Eusebius, mit bestimmter Zurückhaltung, sich in seiner Kirchengeschichte in Schweigen gehüllt. Er wollte dies heikle Thema nicht weiter berühren. Im Kanon setzte er nolens volens die Zahl ein. Freilich konnte auch ein Eusebius sich der kirchlichen Tradition nicht ganz entziehen; der Kampf der beiden Simone in Rom war bereits zu fest in der Geschichte der Kirche verankert, gehörte gewissermaßen zum festen Bestandteil der Überlieferung, ohne daß die Mehrzahl der Christen eine Ahnung hatte, aus welcher trüben Quelle diese Geschichte geflossen. So lesen wir denn bei Euseb. h. e. II, 14, 4f. über Simon Magus, nachdem in c. 13 eine Schilderung aus Justin, Apol. I, 26 und Irenaeus 1, 23 gegeben war, folgendes: αὐτίκα ὁ δηλωθεὶς γόης, ὥσπερ ὑπὸ θείας καὶ παραδόξου μαρμαρυγῆς τὰ τῆς διανοίας πληγεὶς ὄμματα, ὅτε πρότερον ἐπὶ τῆς Ἰουδαίας ἐφ' οἷς ἐπονηρεύσατο πρὸς τοῦ ἀποστόλου Πέτρου κατεφωράθη, μεγίστην καὶ ὑπερπόντιον ἀπάρας πορείαν τὴν ἀπ' ἀνατολῶν ἐπὶ δυσμὰς ᾤχετο φεύγων, μόνως ταύτῃ βιωτὸν αὐτῷ κατὰ γνώμην εἶναι οἰόμενος. 5. ἐπιβὰς δὲ τῆς Ῥωμαίων πόλεως, συναιρομένης αὐτῷ τὰ μεγάλα τῆς ἐφεδρευούσης ἐνταῦθα δυνάμεως, ἐν ὀλίγῳ τοσοῦτον τὰ τῆς ἐπιχειρήσεως ἤνυστο, ὡς καὶ ἀνδριάντος ἀναθέσει πρὸς τῶν τῇδε οἷα θεὸν τιμηθῆναι. 6. οὐ μὴν εἰς μακρὸν αὐτῷ ταῦτα προυχώρει. παρὰ πόδας γοῦν ἐπὶ τῆς αὐτῆς Κλαυδίου βασιλείας ἡ πανάγαθος καὶ φιλανθρωποτάτη τῶν ὅλων πρόνοια τὸν καρτερὸν καὶ μέγαν τῶν ἀποστόλων, τὸν ἀρετῆς ἕνεκα τῶν λοιπῶν ἁπάντων προήγορον, Πέτρον, ἐπὶ τὴν Ῥώμην ὡς ἐπὶ τηλικοῦτον λυμεῶνα βίου χειραγωγεῖ, ὃς οἷά τις γενναῖος θεοῦ στρατηγὸς τοῖς θείοις ὅπλοις φραξάμενος, τὴν πολυτίμητον ἐμπορίαν τοῦ νοητοῦ φωτὸς ἐξ ἀνατολῶν τοῖς κατὰ δύσιν ἐκόμιζεν, φῶς αὐτὸ καὶ λόγον ψυχῶν σωτήριον, τὸ κήρυγμα τῆς τῶν οὐρανῶν βασιλείας εὐαγγελιζόμενος. Cap. 15, 1: οὕτω δὴ οὖν ἐπιδημήσαντος αὐτοῖς τοῦ θείου λόγου, ἡ μὲν τοῦ Σίμωνος ἀπέσβη καὶ παραχρῆμα σὺν καὶ τῷ ἀνδρὶ καταλέλυτο δύναμις.

Ein Kenner der alten Petrusakten wird sofort trotz der schwülstigen Ausdruckweise die richtige Quelle herausfinden. Von dort stammt die Überführung der verbrecherischen Handlungen des Simon in Judaea durch Petrus, die Flucht des Simon

nach dem Westen übers Meer, die ungewöhnliche Aufnahme in Rom und Errichtung einer Bildsäule nebst göttlicher Verehrung — hier ist der Einfluß Justins bemerkbar —; auf der andern Seite das auf dem Fuße Folgen des Petrus ebenfalls unter Claudius nach Rom und die Besiegung des Gegners durch die göttlichen Waffen, d. h. durch die Predigt, und der Untergang des Simon[1].

Leider hat Ed. Schwartz von dieser Benutzung der alten Petrusakten nichts bemerkt — ich vermisse auch jeden Hinweis in den Fußnoten zum Texte —; denn sonst hätte er III, 3 S. 16 nicht schreiben können: „Im übrigen erzählt Eusebius nichts von dem Zusammentreffen zwischen Petrus und Simon, ein Stillschweigen, das eine Kritik der Legende impliciert“[2]. Natürlich tischt Eusebius die massiven Wundergeschichten von den beiden Kämpen und den Luftflug des Simon nicht auf; für derartige Mirakel hatte er als nüchterner Historiker kein Verständnis, was ja auch in der Beurteilung der gesamten apokryphen Apostelliteratur III, 25, 6. 7 zum Ausdruck kommt.

Hat Eusebius in der Kirchengeschichte die Ankunft des Petrus in Rom unter Claudius mit der Simon-Legende verknüpft, so wird er ohne Zweifel implicite auch hier den 25jährigen Episkopat des Petrus voraussetzen, und es ist weiter nicht auffällig, wenn dieser 25jährige Episkopat im Kanon offen zutage tritt mit dem Posten Claudius II = 42/43 p. Chr. für seinen Antritt, d. h. für seine Ankunft, und Nero XIV = 68/69 p. Chr. für sein Martyrium und den Antritt seines Nachfolgers Linus. Freilich ist die frühere Basis verlassen, der zufolge Petrus unmittelbar nach dem 12jährigen Aufenthalt in Jerusalem nach Rom gekommen sein sollte. Statt dessen wird die Wirksamkeit des Petrus im Osten für die 12 Jahre in Anspruch genommen[3], wenn es im eusebianisch-hieronymianischen Kanon

1 Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß Eusebius hier die Pseudo-Clementinen nicht berücksichtigt.

2 Caspar hat dies ohne Nachprüfung S. 185, Anm. 2 [399] wiederholt.

3 Damit wird zugleich ein Anstoß beseitigt, daß durch die unmittelbare Abreise des Petrus von Jerusalem nach Rom die neutestamentlichen Nachrichten über die Missionstätigkeit des Petrus in Palästina und Syrien ganz unberücksichtigt geblieben sind. Diese

heißt: Petrus apostolus, cum primus Antiochenam ecclesiam fundasset, Romam mittitur, ubi evangelium praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus perseverat. Aus der ursprünglichen Berechnung nach der Simon-Petrus-Legende ist hier nur übrig geblieben Claudius II und das „mittitur", das auf die Sendung des Petrus gegen Simon Magus deutet. Dies wird noch klarer durch die Notiz des Hieronymus, de viris illustr. c. 1 über Petrus: post episcopatum Antiochensis ecclesiae et praedicationem dispersionis eorum, qui de circumcisione crediderant, in Ponto, Galatia, Cappadocia, Asia et Bithynia, secundo Claudii anno, ad expugnandum Simonem magum, Romam pergit ibique viginti quinque annis cathedram sacerdotalem tenuit usque ad ultimum annum Neronis, id est quartum decimum. Claudius II ist also das feststehende Datum. Der Ausgangspunkt ist hier sowohl wie bei der Zugrundelegung des 12jährigen Aufenthalts in Jerusalem das Datum des Todes Jesu, der auf das Jahr Tiberius XVIII (=31/32) fixiert wird[1]. Stillschweigend wird auch die Missionstätigkeit des Petrus vor seiner Ankunft in Rom auf 12 Jahre berechnet. Äußerlich betrachtet, wird die Gründung der antiochenischen Kirche auf das Jahr der Abreise nach Rom unter Claudius II gesetzt, so daß über die 11 Jahre vorher nichts ausgesagt ist. Ursprünglich hat Petrus als Gründer der antiochenischen Kirche keine Stelle in deren Bischofsliste gehabt[2]; das ersieht man schon daraus, daß Euodius, der erste Bischof, nicht zu Claudius II, sondern zu Claudius IV in dem

---

Ausfüllung der Lücke hat ja dem Roman der Pseudo-Clementinen solche gute Aufnahme verschafft.

1 Das hat Harnack richtig bemerkt, aber er hat geirrt, wenn er diese Berechnung von dem 25jährigen Episkopat des Petrus in Rom als Tendenzlegende bereits unter Victor oder Zephyrin aufkommen läßt. Nachträglich l. c. 705 hat er die hierarchische Tendenzlegende aufgegeben und die Entstehung des 25jährigen Episkopats auf „die freilich fragwürdige Simon-Magus-Petrus-Clemens-Überlieferung" zurückgeführt. Diese habe die ältere Überlieferung, daß Paulus und Petrus ungefähr gleichzeitig nach Italien gekommen seien, seit c. 200 verdrängt und damit notwendig den Paulus aus der Konstitutionsgeschichte der römischen bischöflichen Kirche verdrängt.

2 Über die antiochenische Bischofsliste vgl. Harnack, l. c. S. 119ff., 124ff., 208ff; Caspar S. 133ff. [347ff.]; Ed. Schwartz, Kirchengeschichte des Eusebius III, p. CCXL sq.

euseb.-hieronym. Kanon notiert ist. Denn in diesem Falle kann er nicht von Petrus ordiniert sein. Zum ersten Male hören wir von Petrus als Begründer der antiochenischen Kirche durch Origenes (hom. 6 in Luc.), der den Ignatius τὸν μετὰ τὸν μακάριον Πέτρον τῆς Ἀντιοχείας δεύτερον ἐπίσκοπον nennt, also als ersten Bischof sicherlich, wie Euseb. h. e. III, 22, den Euodius betrachtet hat, denn hier wird ebenfalls Ignatius als δεύτερος eingeführt, ebenso wie h. e. III, 36, 2 τῆς κατ' Ἀντιόχειαν Πέτρου διαδοχῆς δεύτερος τὴν ἐπισκοπὴν κεκληρωμένος. Wie und wann Petrus zum Bischof von Antiochien kreiert ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Es entsteht die Frage, ob der Verfasser der Grundschrift der Pseudo-Clementinen, der in R 10, 71 von einer καθέδρα Πέτρου in Antiochia zu erzählen weiß[1], bereits eine Tradition von Petrus in Antiochia kannte, oder ob er selbst aus freier Phantasie den Petrus behufs Abschluß seines Romans nach Antiochia gebracht hat, war doch der Aufenthalt des Petrus in Antiochia durch Gal. 2, 11 bezeugt. Mir scheint das letztere der Fall zu sein. Dann würde man auch begreifen, weshalb zuerst bei Origenes diese Legende auftaucht, dessen Kenntnis der Pseudo-Clementinen bzw. deren Tradition dadurch von neuem erhärtet würde. Von den Clementinen abhängig ist ohne Zweifel der Redaktor der Apost. Const. VII, 46: Ἀντιοχείας Εὐόδιος μὲν ὑπ' ἐμοῦ Πέτρου, Ἰγνάτιος δὲ ὑπὸ Παύλου[2], da er, wie wir oben gesehen, eine ganze Anzahl Bischofsnamen von dort bezogen hat. Freilich den Namen des Euodius fand er dort nicht, denn der Roman endete nach R 10, 72 auf Grund der ältesten Handschrift: Quibus cognitis Petrus postera die (d. h. nach der Taufe des Faustus, des Vaters des Clemens) convenire populos iubet et uno ex his, qui sequebantur eum, ordinato episcopo et aliis presbyteris plurimum quoque populum baptizavit omnesque qui erant vexati languoribus sanitati restituit. Man muß die Ausgabe der Recognitionen abwarten, um über

---

1 In der von Theophilus geschenkten und zu einer ecclesia umgewandelten basilica, in qua Petro apostolo constituta est ab omni populo cathedra.

2 Der Redaktor macht es hier ebenso wie bei Rom, indem er Paulus und Petrus zu Gründern der antiochischen Kirche macht und von jedem der beiden je einen Bischof ordinieren läßt. Über das Wie macht er sich keine weiteren Kopfschmerzen.

den Schluß des Kapitels ein abschließendes Urteil fällen zu können. Jedenfalls hätte man erwartet, daß etwa Theophilus oder sonst Jemand namentlich aufgeführt wäre, besonders wo es sich um Antiochia handelt, während für Caesarea und Tripolis Zacchaeus und Maroones angeführt werden. Doch auch kurz vorher bei Laodicea finden wir dieselbe Notiz R 10, 68 (H 20, 23): Quibus cognitis Petrus postera die convenire populos iubet et uno ex his, qui sequebantur eum, ordinato eis episcopo, aliis etiam presbyteris, baptizatis quoque plurimis et omnibus qui erant vexati languoribus vel daemonibus sanitati redditis etc. Es macht daher den Eindruck, daß der obige Schlußsatz diesem von späterer Hand nachgebildet ist. Nach alledem muß der Name des Euodius[1] von anderer Seite hergekommen sein. So ist es denn auch erklärlich, daß in der Chronik des Julius Africanus der Name des Euodius an der Spitze der antiochenischen Bischofsliste auftaucht, ohne daß des Petrus gedacht wird. Die Tradition der Pseudo-Clementinen konnte ihm um 220 p. Chr. noch nicht vorliegen, also auch keine Verwendung in der Chronik finden.

Viel radikaler ist der Redaktor des Catal. Liberianus vorgegangen, indem er die vor dem Bischofsamt des Petrus in Rom liegenden 12 Jahre einfach strich und den 25jährigen Episkopat in Rom direkt an den Tod bzw. die Himmelfahrt Jesu (= 30 p. Chr.) anknüpfte. Er glaubte mit den 12 Jahren ganz aufräumen zu müssen, da er diesen Zahlen scheinbar skeptisch gegenüberstand. Indem er Petrus und Paulus im Jahre 55 das Martyrium erleiden läßt, plaziert er Linus mit seinen 12 Jahren noch unter die Regierungszeit von Nero (56—67 p. Chr.), so daß Clemens dort einsetzt, wo er nach der alten Zählung dem Petrus folgte. Infolgedessen ist Cletus, ja noch sein Nebengänger Anacletus, hinter Clemens gerückt. Das ist unbedingt ein Gewaltstreich gegenüber der echten Überlieferung, und es bleibt die Frage offen, wem denn dieser willkürliche Eingriff zuzuschreiben ist. Die Datierung bei Petrus ist ohne Zweifel seine Mache, da wir keine Parallele dazu finden; Skrupel wegen einer solchen unmöglichen Da-

1 Über Euodius vgl. Harnack, Die Zeit des Ignatius, 1878 — Dictionar. of Christ. Biogr. II, p. 428.

tierung des Martyriums scheint er nicht empfunden zu haben. Aber es ist kaum anzunehmen, daß die Reihenfolge: Cletus und Anencletus ebenfalls auf sein Schuldkonto zu setzen ist, da wir dasselbe Paar vor Clemens in dem pseudotertullianischen Gedichte adv. Marcionem entdecken. Darüber noch später.

Und nun zurück zu Julius Africanus! War bei ihm der Antritt des Linus auf das Jahr 68/69 datiert, so muß dieser eigenartigen Berechnung bereits die Idee von dem 25jährigen Episkopat des Petrus zugrunde gelegen haben, denn das Jahr 68/69 = Nero XIV soll doch auch hier das Todesjahr des Apostels unter Nero sein. Ja, weshalb hat man ausgerechnet dieses Jahr für das Todesjahr ausgewählt, d. h. gerade das letzte Regierungsjahr des Nero? Warum ignorierte man vollständig das Jahr 64 als das Jahr der Neronischen Verfolgung im Anschluß an den Brand Roms? Der Schluß ist m. E. zwingend: Man wollte absolut gegen alle historischen Tatsachen den Petrus mit dem Nimbus des 25jährigen Episkopats umkleiden. Und da die Ankunft des Petrus in Rom auf 42/43 unter Claudius feststand, blieb nichts weiter übrig, als das Martyrium auf das Ende der Regierungszeit des Nero zu verlegen. Damit war der Tradition von dem Martyrium der Apostel unter Nero genüge getan. Wenn die alten Petrusakten um 200 p. Chr. verfaßt sind, nimmt eine Benutzung derselben durch Julius Africanus um 220 kein Wunder. Hatte doch bereits der Verfasser des Kanon Muratori sie in Händen, als er in der Apostelgeschichte des Lucas die Passio Petri und die Profectio Pauli ab urbe ad Spaniam proficiscentis vermißte[1]. Die Petrusakten müssen jüngst in Rom aufgetaucht[2] und mit großem Beifall aufgenommen sein, da sie als authentische Berichte über das Leben des Apostelfürsten begrüßt

---

1 Vgl. meine Studien zu den alten Petrusakten in ZKG XLV, 4, S. 495; Zahn, KG II, S. 844, Anm. 1 und Forschungen zur Gesch. des neutestamentl. Kanons VI, S. 201, Anm. 3. Dagegen Harnack, Chronologie II, 171, Anm. 2; Vouaux, Les actes de Pierre (1922), S. 110f.

2 Harnack verlegt mit Lightfoot u. a. die Abfassung des Kanon Muratori in den Übergang des 2. zum 3. Jahrhundert; die Schrift kann m. E. frühestens auf das 1. Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts datiert werden.

wurden[1]. Und dieser Tatbestand wird unterstützt durch das Zeugnis des Hippolyt, der in seiner nach 222 p. Chr. verfaßten Refutatio VI, 20 ed. Wendland S. 148 folgendes berichtet: οὗτος ὁ Σίμων πολλοὺς πλανῶν ἐν τῇ Σαμαρείᾳ μαγείαις ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἠλέγχθη, καὶ ἐπάρατος γενόμενος, καθὼς ἐν ταῖς Πράξεσι γέγραπται, ὕστερον ἀπευδοκήσας ταῦτα ἐπεχείρησεν· ἕως καὶ τῆς Ῥώμης ἐπιδημήσας ἀντέπεσε τοῖς ἀποστόλοις· πρὸς ὃν πολλὰ Πέτρος ἀντικατέστη μαγείαις πλανῶντα πολλούς· οὗτος ἐπὶ τέλει ἐλθὼν ἐν τ . . . τη, ὑπὸ πλάτανον καθεζόμενος ἐδίδασκε. καὶ δὴ λοιπὸν ἐγγὺς τοῦ ἐλέγχεσθαι γινόμενος διὰ τὸ ἐγχρονίζειν, ἔφη, ὅτι εἰ χωσθείη ζῶν, ἀναστήσεται τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ. καὶ δὴ τάφρον κελεύσας ὀρυγῆναι ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἐκέλευσε χωσθῆναι. οἱ μὲν οὖν τὸ προσταχθὲν ἐποίησαν, ὁ δὲ ἀπέμεινεν ἕως νῦν· οὐ γὰρ ἦν ὁ Χριστός. Diese Notiz gibt Hippolyt am Schluß seines Berichtes über Simon Magus, dessen Anfang aus Irenaeus adv. haer. I, 23 entnommen ist; sie ist gewissermaßen ein selbständiger Nachtrag, wenn auch zunächst an die Erzählung von Acta 8, 9ff. angeknüpft wird[2]. Neu ist nicht die Wirksamkeit des Simon Magus in Rom, sondern sein Widerstand gegen die Apostel, unter denen doch nur Petrus und Paulus verstanden werden können; Hippolyt denkt also an die bei Dionysius von Korinth und speziell bei Irenaeus vertretene Ansicht von der gemeinsamen Wirksamkeit der beiden Apostel in Rom[3], aber trotzdem erscheint Petrus als der eigentliche Widersacher des Simon, der viele durch seine magischen Künste verführt hat. Das kann nur auf die Petrusakten zurückgehen. Der Bericht über den unter einer Platane lehrenden Simon, der Befehl an seine Jünger, ihn lebendig

1 Ich will nicht übersehen, daß als Verfasser des Kanon Muratori von verschiedenen Gelehrten Hippolyt selbst bezeichnet wird (s. Lightfoot, St. Clemens I, 2 [1890], S. 405ff.; Zahn, Neue kirchl. Zeitschr. Bd. 33 [1922], S. 417ff.; Bonwetsch in den Nachr. d. Gött. Ges. d. Wissensch. 1923, S. 27f. und 63f.; Harnack, ZNW XXIV [1925], S. 1ff. — H Koch, ZNW XXV [1926], S. 154ff. bezweifelt den römischen Ursprung).

2 Hippolyt hatte das Zusammentreffen in Samaria nach Iren. adv. haer. 23, 1 bereits zu Anfang VI, 7, 1 erwähnt.

3 Hätte wirklich in der Chronik des Hippolyt eine römische Bischofsliste existiert, müßte man auf Grund dieser Stelle annehmen, daß er, noch im Banne seines Lehrers Irenaeus, die beiden Apostel an die Spitze gestellt hätte.

in einer Grube zu begraben, um am dritten Tage wieder aufzuerstehen, und sein Verbleiben im Grabe, da er nicht der Christus sei, sind ganz singulär und deuten auf eine mündliche Lokaltradition[1].

Bei dieser Kenntnis der römischen Simon-Petrus-Legende müßten wir ihre Verwertung in der Chronik des Hippolyt in irgendwelcher Form voraussetzen. Ich komme hier noch einmal auf die Chronik des Hippolyt zurück. Leider läßt sich das Datum ihrer Abfassung nicht genauer bestimmen; nur muß sie vor der Verbannung des Hippolyt, d. h. vor 235, geschrieben sein. Wie schon oben angeführt, hat A. Bauer das Vorhandensein einer römischen Bischofsliste in der Hippolytchronik bestritten[2], während Caspar S. 171ff. [384ff.] diese Liste auf eine

---

1 Es scheint als Ort seines Todes nicht Rom gedacht zu sein. In den Petrusakten wird Simon mit den zerbrochenen Schenkeln nach Aricia transportiert und von dort zu einem aus Rom Exilierten namens Castor nach Terracina, wo er ein unrühmliches Ende findet (Lips. p. 84, 7f.).

2 Die Annahme, daß Hippolyt einen Papstkatalog bot und die Vermutung, daß dieser mit dem Catal. Liberianus identisch sei, beruht bekanntlich auf der Angabe der einzigen Handschrift Berolinensis des liber generationis I, wo als letztes Kapitel der Chronik in der Kapitelübersicht angeführt wird: nomina episcoporum Romae et quis quot annis praefuit. Sonst findet sich in keinem der anderen zahlreichen Textzeugen ein Hinweis auf einen derartigen Namenkatalog. Dieser fehlt in dem Archetypus der Hdd. GC des lib. gen. I, ebenso im Inhaltsverzeichnis des lib. gen. II. Und ein solcher Bischofskatalog fehlt auch in allen Hdd. der libri generationis im Texte. Und auch das Inhaltsverzeichnis im neugefundenen Matritensis erwähnt diesen Abschnitt gleichfalls nicht, sondern schließt in Übereinstimmung mit allen anderen Zeugen mit der Kaiserliste ab. Die einzige Ausnahme bildet Fridegar, wo es heißt: nomina imperatorum Romae et quis quot annis praefuit. Bauer l. c. S. 157 führt den Ursprung der falschen Angabe des Berolinensis auf Verschiebung in dem Inhaltsverzeichnis des lib. gen. zurück. Dieses Argument will Caspar S. 172ff. [386ff.] nicht anerkennen, aber er muß zugeben, daß die Bischofsliste des Hippolyt unbeziffert war, während hier doch ausdrücklich von quis quot annis praefuit, also von Regierungszahlen, die Rede ist. Caspar sieht sich zu der Annahme gezwungen, daß diese Bezifferung erst nachträglich vorgenommen sei. Es macht nicht den Eindruck eines gesicherten Fundamentes, wenn man das einzige zur Verfügung stehende Zeugnis erst derartig zurechtstutzen muß.

bloße Namenliste der Bischöfe beschränkt, die von Petrus bis Urbanus reichte und unbeziffert war. Die unbezifferte Bischofsliste ist nach Caspar in der weiteren Entwicklung durch immer reicher bezifferte Listen verdrängt worden und ist deshalb in der abgeleiteten Überlieferung der Chronik selbst verschwunden. Die späteren Bearbeiter in den Indexkatalogen des 5.—7. Jahrhunderts glaubten etwas Besseres, nämlich eine „genauere", mit Daten versehene Liste an die Stelle der bloßen Namenreihe setzen zu können. Bereits der Chronograph vom Jahre 354 benutzte die Hippolytchronik des Liber generationis II vom Jahre 334, brachte aber an anderer Stelle eine reichdatierte, römische Bischofsliste, d. h. in dem Catalogus Liberianus. Demgemäß ist die Hippolytliste nicht mit dem ersten Teil des Liberianischen Katalogs identisch und somit nicht beziffert gewesen, wie man früher allgemein angenommen hat. Die eigene Liste Hippolyts endete weder mit Pontianus, noch mit dessen Vorgängern Urbanus und Callistus, sondern mit dem Namen des Hippolyt selbst, aber die siegreiche Partei hat bei diesen Posten eine Umredigierung vorgenommen und hat in objektiver Fassung die Namen des Urbanus und Callistus eingereiht und in dem Notat über Pontianus auch des Presbyters Hippolyt bei ihrer Verbannung nach Sardinien gedacht. Diese Pontianus-Notiz hat in der Papstchronologie Epoche gemacht, indem der 28. September 235 der erste, früheste auf Jahr, Monat und Tag sicher bestimmte Punkt der Papstgeschichte ist. Hier setzt also die zeitgenössische registrierende chronologische Überlieferung ein, während kaum vor einem Menschenalter die römische Bischofsliste noch im Urzustand der datenlosen Namenreihe verharrte. Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts setzt der erstere Entwicklungsprozeß mit großer Schnelligkeit ein: der neue Brauch der Registrierung genauer Bischofsdaten wurde sehr bald auf die vorpontianische Vergangenheit projiziert, zumal die erste chronologische Verteilung der Namen in der Africanuschronik vorlag und zur Errechnung wenigstens von Regierungsjahren der römischen Bischöfe Gelegenheit bot. So sind die Indexkataloge, und zwar schon im Archetypus, und so ist der liberianische Katalog zu den frei erfundenen Monats- und Tagesdaten gekommen, während der africanisch-eusebianische Überlieferungszweig auf der Vorstufe der

errechneten Amtsjahre stehenblieb. Die Umschreibung der bischöflichen Regierungsjahre auf die offizielle bürgerliche Datierung nach Konsulaten im Catalogus Liberianus war dann der endliche Abschluß der ganzen Datierungsentwicklung und zugleich die Anerkennung der Bischofsliste als eines amtlichen Verzeichnisses durch das Staatshandbuch des christianisierten Imperiums.

Soweit Caspar. Diese ganze, scheinbar geschlossene Beweiskette hat aber, wie ich oben ausgeführt habe, einen bedenklichen Riß, da der Charakter der Hippolytchronik völlig verzeichnet ist, indem sie auf falschen Voraussetzungen durch die Verbindung mit den Nachrichten bei Epiphanius, Rufin und dem Kölner Index beruht. Dazu kommt die Verknüpfung der Namenliste des Hippolyt nach rückwärts mit Irenaeus, indem die Liste durch Zusatznotizen bei einzelnen Namen chronographisch ausgestaltet sein soll, die dann zu einer chronologischen Glossierung in Gestalt der posthippolytischen Mitepiskopatstheorie führte. Wenn wir die rekonstruierte Liste von Caspar auf S. 208 [422] betrachten, so bedeutet die Liste des Hippolyt gegenüber der des Julius Africanus einen gewissen Rückschritt. Doch möchte ich noch mein Urteil bescheiden und nur darauf hinweisen, daß von schlagenden Beweisen bei Caspar durchaus nicht die Rede sein kann.

Zur Zeit des Julius Africanus und des Hippolyt wird die Stellung des Clemens innerhalb der offiziellen Amtsliste keine Beanstandung gefunden haben, denn die versteckte Notiz des Tertullian: sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum drang nicht bis dahin. Die alten Petrusakten lieferten vielmehr die Grundlage für die Berechnung des 25jährigen Episkopats des Petrus; hier spielte die Figur des Clemens keine Rolle. Anders gestaltete sich die Sachlage, als die Pseudo-Clementinen in die christliche Literatur eindrangen und den Anspruch erhoben, als echtes Werk des römischen Clemens aufgenommen zu werden. Die Wirkung auch für die römische Bischofsliste konnte nicht ausbleiben. Man suchte, wie wir es an Epiphanius und Rufin ersehen, zunächst mit der Mitepiskopatstheorie auszukommen und dadurch eine Umordnung der Liste selbst zu vermeiden. Die lebhafte Diskussion darüber ersieht man deutlich aus den Worten des Hieronymus de viris illustr. c. 15 (392 p. Chr.): Clemens, de

quo apostolus Paulus ad Philippenses scribens ait: „Cum Clemente et ceteris cooperatoribus meis, quorum nomina scripta sunt in libro vitae“, quartus post Petrum Romae episcopus; siquidem secundus Linus fuit, tertius Anencletus, tametsi plerique Latinorum secundum post apostolum putent fuisse Clementem. In der dem Hieronymus vorliegenden römischen Liste steht Clemens an vierter Stelle post Petrum, während er in der eusebianisch-hieronymianischen Chronik mit Ausschluß der Zählung des Petrus an dritter Stelle erscheint. Doch ist im Gegensatz dazu unter den plerique Latinorum die Meinung vertreten, daß eigentlich Clemens die zweite Stelle nach Petrus einnehmen müsse. Da auch hier Petrus als Bischof mitgezählt ist, wird Clemens unmittelbar als Nachfolger des Petrus betrachtet. Diese Meinung ist aus der Lektüre der Pseudo-Clementinen entstanden. Es konnte nun nicht ausbleiben, daß diese öffentliche Meinung sich in die offiziellen Bischofslisten hineindrängte. Der Niederschlag dieser Entwicklung macht sich zuerst bemerkbar im Catal. Liberianus, wo die Namenfolge lautet: Petrus Linus Clemens. Der Posten Linus ist unangetastet geblieben, und daran ist auch niemals geändert worden, aber Cletus bzw. Anacletus ist hinter Clemens gerückt, so daß wenigstens, wenn Petrus nicht mitgezählt wird, Clemens an zweiter Stelle steht. Es sind also die beiden Apostelschüler Linus und Clemens unmittelbar an Petrus angereiht. Wir haben dieselbe Umstellung vor uns, wie wir sie bei dem Verfasser der Apostol. Konstitutionen konstatiert haben, der Linus von Paulus und Clemens von Petrus ordiniert sein läßt. Genau so wie dort die Umstellung unter dem Einfluß der Pseudo-Clementinen[1] vorgenommen ist, so auch hier im Catal. Liberianus, wie bereits Holl, S. B. Berl. Akademie 1918, S. 536 richtig vermutet hat. Deshalb braucht man noch nicht mit Duchesne, Lib. pont. I, Introd. p. LXXI an eine direkte Abhängigkeit des Redaktors des Catal. Liber. von den Apostol.

---

1 Caspar bemerkt S. 213 [417], Anm. 6, daß die Notiz in den Const. apost. im Rahmen eines Verzeichnisses der von den Aposteln selbst geweihten Bischöfe stehe, sei also von der älteren Idee der Apostelschüler-Generation beherrscht, nicht von chronologischen Erwägungen. — Diese altertümliche Haltung geht nicht zurück auf den Redaktor, sondern auf die benutzte Vorlage, die ihrer Fiktion gemäß die Apostel als Organe der Ordination wirken läßt.

Konstit. zu denken[1]. Ist der Catal. Liber. aus der Feder des Chronographen vom Jahre 354 entstanden, so muß schon um diese Zeit die Umstellung des Clemens stattgefunden haben, sollte er nicht selbst ihr Urheber sein. Dann ist es nicht ein Zufall, wenn Optatus von Mileve in seinem Werke de schism. Donat. II, 3 (c. 370 p. Chr.) und Augustin, Epist. 53, 2 ad Generosum dieselbe Umstellung zeigen, nur daß im Catal. Liber. hinter Clemens ein Doppelpaar Cletus-Anacletus folgt, bei Optatus-Augustin nur Cletus. Holl, „Über Zeit und Heimat des pseudotertullianischen Gedichts adv. Marcionem" S. 531ff., bemerkt, daß beide Listen nicht unabhängig von einander entstanden sein können, da sie abgesehen von der eigentümlichen Anordnung: Linus, Clemens, Anacletus auch die irrige Umstellung Anicetus-Pius mit einander teilen[2]. Die Optatus-Augustin-Liste stamme aus Rom, und dieses römische Verzeichnis wisse noch nichts von einem Cletus vor Anacletus. Demgemäß müsse die Einführung dieses Namens jünger sein als der gemeinsame Stammvater der römischen und afrikanischen Liste. Diese Neuauflage der römischen Liste müßte, weitherzig gerechnet, auf das zweite Drittel des 3. Jahrhunderts als obere Grenze, d. h. auf c. 250 angesetzt werden. Epiphanius, die syrischen Akten des Bar Schamja und Eutychius, also die Griechen, benutzten als Quelle für die Namensform Cletus die Chronik des Eusebius, ebenso die Abendländer Rufin und Hieronymus. Es müßte demnach sehr früh in einen wichtigen Teil der Handschriften von Eusebius' Chronik die Verderbnis Κλῆτος statt Ἀνέγκλητος eingedrungen sein, und infolge des hohen Ansehens dieses Geschichtswerkes habe dann die verstümmelte Form des Namens auch bei gelehrten Männern Eingang gefunden. Der Verfasser des Catal. Liber. habe in der ihm überlieferten Liste die Namen: Linus, Clemens, Anacletus vorgefunden und mit einer entstellten Fassung des eusebianischen Kanons: Linus, Cletus, Clemens kontaminiert zu: Linus, Clemens, Cletus, Anacletus durch Einschiebung von Cletus vor Anacletus in sein Verzeichnis. — Mit Recht hat Caspar

1 Vgl. auch Lightfoot, St. Clemens I, S. 344.

2 Derartige Literatur wird Hieronymus im Auge haben, wenn er von den plerique Latinorum spricht. Die Liste des H. wird mit der des Rufin identisch gewesen sein mit Ausnahme der beiden Namen Anencletus statt Cletus.

S. 216 [430] gegen die so frühe Zurückdatierung der Clemensumstellung auf ca. 250 p. Chr. Widerspruch erhoben, wenn er auch fälschlich sich darauf beruft, daß sich erst um jene Zeit die Mitepiskopatstheorie der posthippolytischen Zusatznotiz ausgewirkt haben könne; denn um 250 wußte noch niemand etwas von einer Mitepiskopatstheorie, da das Clemens-Problem noch garnicht aufgetaucht sein kann. Und das zweite Gegenargument von Caspar, daß Epiphanius die Form Cletus nicht aus der Chronik des Eusebius geschöpft haben könne, da diese ein anderes Martyrienjahr Nero XIV statt Nero XII — und eine andere Amtsjahrsumme für Linus — 11 statt 12 Jahre — biete, wäre anzuerkennen, wenn Caspar damit nicht jede Benutzung des Eusebius von seiten des Epiphanius ausgeschlossen hätte, denn die Zahlen des Epiphanius stammen ja, wie wir oben konstatiert haben, infolge flüchtiger Lektüre aus der Kirchengeschichte des Eusebius. Hier muß man m. E. zunächst die Quelle suchen.

Nun hat Caspar S. 217 [431] darauf hingewiesen, daß in der handschriftlichen Überlieferung in dem eusebianisch-hieronymianischen Kanon wie bei Hieronymus de viris illustr. c. 15 neben Anencletus etc. die Varianten Cletus, Clitus stehen, ebenso in den Indexkatalogen. Freilich biegt Caspar wiederum vom rechten Wege ab, wenn er den hippolytischen Überlieferungszweig der römischen Liste als den Ursprungsort der Variante sieht. Ein posthippolytischer Zusatz gleich jenem der Mitepiskopatstheorie habe zu dem Posten Ἀνέγκλητος am Rande die Glosse »Κλῆτος« hinzugefügt. Nun hätten die Vervielfältiger der posthippolytischen Bischofsliste oder ihre Benutzer die Wahl gehabt: sie wäre zugunsten bald dieser, bald jener Form ausgefallen. „Wer aber unachtsam und liederlich arbeitete, wie der Redaktor des liberianischen Katalogs, dem konnte es geschehen, daß er beide Namen abschrieb und den Posten verdoppelte. Das war ein grobes Versehen, wie die Auslassung von Anicet, aber nicht ein mit bewußter Absicht vorgenommener Eingriff wie die Clemensumstellung“.

So führt Caspar die Namensform Cletus auf eine Glossenüberlieferung zurück, deshalb dürfe sie auch nicht als entscheidendes Kriterium für die Aufstellung einer Filiation der Listen verwendet werden: die Wahl der einen oder der anderen

Form — Anencletus oder Cletus — und ebenso die versehentliche Verdoppelung des Postens — Anencletus + Cletus — könnten verschiedene Benutzer derselben posthippolytisch glossierten Liste, bzw. ihrer Abschriften, zu verschiedenen Zeiten unabhängig voneinander vorgenommen haben. Wenn die Optatus-Augustinliste zwar die Clemensumstellung, nicht aber den Verdoppelungsfehler des liberianischen Katalogs habe, so sei das kein zwingender Grund, um die Clemensumstellung in ältere Zeit als das Auftauchen der Namensform Cletus hinaufzudatieren.

Nun zeigt aber den gleichen Verdoppelungsfehler wie der Catal. Liber. der rätselhafte Verfasser der unter den Schriften Tertullians gedruckten fünf Carmina adv. Marcionem, aber an der ursprünglichen Stelle hinter Linus, wo in der Liste des Irenaeus-Eusebius Anencletus stand. Zur eigenen Orientierung gebe ich die beiden Listen in folgender Tabelle, indem ich die Liste des Epiphanius beifüge:

Ps.-Tertullian	Catal. Liber.	Epiphanius
Petrus	Petrus	Πέτρος καὶ Παῦλος
Linus	Linus	Λίνος
Cletus	Clemens	Κλῆτος
Anacletus	Cletus	Κλήμης
Clemens	Anacletus	
Euaristus	Euaristus	Εὐάρεστος
Alexander	Alexander	Ἀλέξανδρος
Sixtus	Xystus	Ξύστος
Telesphorus	Telesphorus	Τελέσφορος
Hyginus	Hyginus	Ὑγῖνος
Pius	Pius	Πίος
Anicet	Soter	Ἀνίκητος

Es springt sofort die merkwürdige Übereinstimmung in der Anordnung bei Ps.-Tertullian und Epiphanius in die Augen, nur steht nicht Petrus und Paulus an der Spitze, sondern allein Petrus im Sinne der römischen Kirche. Dazu hat Cletus einen Nachfolger in der Person des Anacletus erhalten, genau so wie im Catal. Liberianus. Cletus steht beide Male an erster Stelle. Das läßt darauf schließen, daß nicht Cletus ein Abschreibefehler für Anencletus bzw. Anacletus ist, wie allgemein

angenommen wird, sondern in der Vorlage die ursprüngliche Form war, wie dies noch deutlich Epiphanius, Rufin, der Index zeigen. Nicht Cletus ist m. E. vorgesetzt, sondern Anacletus hinzugefügt aus einer andern Überlieferung, und zwar von einem kundigen Leser, sei es des Irenaeus, sei es des Eusebius. Ps.-Tertullian steht aber noch nicht unter dem Drucke der Clemenstradition in den Pseudo-Clementinen, wenigstens hat er seine Vorlage, die Cletus und Anacletus aufführte, treu bewahrt. Dagegen hat der Redaktor des Catal. Liberianus die Umstellung des Clemens von sich aus vorgenommen, und zwar den Pseudo-Clementinen zuliebe, und es ist dadurch die eigentümliche Reihenfolge: Clemens, Cletus, Anacletus entstanden. Ich kann nicht annehmen, daß ein späterer Ps.-Tertullian die Zurückführung des Paares Cletus-Anacletus vor Clemens hätte noch vornehmen können. Man darf dabei nicht auf den Liber pontificalis rekurrieren, wo die Reihenfolge lautet: Linus, Cletus, Clemens, Anacletus, denn hier ist im Anschluß an die alten Listen Cletus vor Clemens wieder gestellt, aber Anacletus an der Stelle nach Clemens verblieben. Aber es ist doch wieder charakteristisch, daß nicht der ältere Name Anacletus, sondern Cletus über Clemens gerückt ist. M. E. ist dies ein Beweis, daß die Form Cletus die gebräuchliche war. Deshalb kann ich von hier aus die Schlußfolgerung von Holl, daß Ps.-Tertullian vom Catal. Lib. abhängig und dadurch dieser Katalog die obere Zeitgrenze für die Entstehung des ps.-tertullianischen Gedichtes sei, in Übereinstimmung mit Caspar nicht anerkennen[1]. Dazu sind noch andere Beweise erforderlich, wie sie ja auch Holl vorgelegt hat. Denn Holl würde sicherlich dem zustimmen, daß das Alter der Bischofsliste noch keineswegs ein stringenter Beweis

---

1 Auch Harnack, SBA 1926, S. 231f., plädiert für ein höheres Alter, indem er mit der Abfassungszeit nicht über den Anfang des 4. Jahrhunderts heruntergehen will. — Ganz abwegig ist die These von Waitz, Das pseudotertullianische Gedicht Adversus Marcionem (1891), S. 41ff., der wiederum nach seiner Methode eine „Grundschrift" herausgearbeitet hat, derzufolge die pseudotertullianische Bischofsliste aus einer römischen, in der Zeit Anicets oder Soters verfaßten Quelle stamme, die auch von Irenaeus, Epiphanius und dem Catal. Liber. benutzt worden sei. Vgl. Harnack, Chronologie II, S. 444, Anm. 1 und Holl, l. c. S. 532, Anm. 3.

für das Alter des Gedichts ist. Wir haben ja gesehen, daß Epiphanius noch am Ende des 4. Jahrhunderts eine altertümliche Bischofsliste des Irenaeus adv. haer. III. 3 benutzt hat. Epiphanius hat die Namen am treuesten aufbewahrt; bei den Lateinern wurde Anacletus eingefügt, um die Liste mit Irenaeus in Übereinstimmung zu bringen, ohne aber zugleich den jetzt überflüssigen Cletus zu streichen. Leider gibt Epiphanius nur die nackten Namen, so daß wir nicht mit Sicherheit feststellen können, ob er nebenbei noch eine Liste kannte, die mit irgendwelchen Notaten versehen war; das gleiche gilt von Rufin. Die Zählung war noch die altertümliche. Jedenfalls hatte Ps.-Tertullian eine über die Notizen aus Irenaeus erweiterte Liste vor sich. Das zeigt die Notiz bei Pius über den Hirten des Hermas[1], die nicht aus Irenaeus stammen kann, da dieses Zeugnis über den Verfasser und dessen Zeit sich erst beim Verfasser des Kanon Muratori findet. Von hier aus muß es in die Vorlage des Ps.-Tertullian aufgenommen sein, denn die Annahme von Holl, l. c. S. 539, daß für Ps.-Tertullian der Catal. Liberianus die Quelle bildet, ist m. E. schon deshalb abzulehnen, weil die Möglichkeit gar nicht erwogen ist, ob nicht der von dem Redaktor einverleibte älteste Teil des Katalogs, der bis Urbanus reicht und jene Notiz über den Hirten des Hermas enthält, die Quelle für Ps.-Tertullian gebildet hat, denn dieses älteste Stück muß doch einmal selbständig kursiert haben, bevor es dem später entstandenen Teile von Pontianus ab angegliedert wurde. Freilich Holl l. c. S. 538f. sieht in der eigentümlichen Fassung der Notiz über den Hirten des Hermas einen erneuten Beweis für die Benutzung des Catal. Liber., wo die Notiz lautet: sub huius episcopatu frater eius Ermes librum scripsit, in quo mandatum continetur, quae ei praecepit angelus, cum venit ad illum in habitu pastoris. Duchesne, Lib. pontif. I, p. XI, Anm. 2 hat darauf hingewiesen, daß bei Ps.-Tertullian Hermas als Verfasser fehlerhaft mit dem Titel des Werkes „Pastor“ identifiziert wird, also angelicus Pastor ein Beiname für Hermas selbst geworden wäre, während der Catal. Liber. diesen Sprach-

1 Post hunc deinde Pius, Hermas cui germine frater, angelicus pastor, quia tradita verba locutus.

gebrauch noch nicht kenne, indem er noch richtig unterscheide zwischen Hermas und dem Engel, der in der Gestalt eines Hirten zu ihm kam. Diese Konfusion bezeuge als erster Rufin in seinem Comm. in symb. apost. 38: libellus qui dicitur pastoris sive Hermatis. Auf Grund dieser Beobachtung zieht Holl als obere Grenze für das Gedicht etwa 400. Aber mit Recht hat Caspar S. 219 [433], Anm. 1 betont, daß diese Frage für das Alter der Bischofsliste, d. h. für die Vorlage des Dichters, ohne entscheidende Bedeutung wäre, denn der Dichter könne, da die Herkunft der liberianischen Notiz über Hermas aus der Hippolytchronik anderweitig gesichert sei, seinen Fehler auf Grund des einen wie des andern Textes begangen haben. Nur möchte ich bemerken, daß die römische Liste in der Hippolytchronik eine keineswegs sichere Basis abgibt.

In der gleichen Vorlage muß auch ein Notat über Cerdo und Marcion gestanden haben. In seinem Gedichte hat Pseudo-Tertullian dieser beiden Ketzer in besonders ausführlicher Weise gedacht. Das hängt natürlich mit der Abzweckung seines Gedichtes eng zusammen, da Cerdo als der Lehrer des Marcion galt, deshalb als der socius, praecursor et auctor der Marcioniten angesehen wurde. Infolge dieser historischen Abzweckung bricht auch Ps.-Tertullian genau so wie Epiphanius mit Anicet ab. Wie hier die Notiz über die Marcellina zu Anicet führte, so dort die Notiz über Marcion. Die Notiz über Cerdo geht zurück auf Iren. adv. haer. III, 4, 2: Cerdo autem, qui ante Marcionem et hic sub Hygino, qui fuit octavus episcopus[1], d. h. Cerdo und Valentin sind unter Bischof Hyginus nach Rom gekommen. Dasselbe berichtet Iren. vorher I, 27, 1 und von ihm abhängig Epiph. h. 41, 1 und die Chronik des Hieronymus S. 202 ed. Helm. Es ist nicht angängig mit Holl l. c. 534 und 538, Anm. 2 anzunehmen, Ps.-Tertullian habe den Cerdo im Gegensatz zu Irenaeus zu Telesphorus statt zu Hyginus gestellt[2]. Ps.-Tertullian schreibt ja ausdrücklich zu Anfang: post illum, d. h. nach Telesphorus, bei dem das Notat aus Iren. adv. haer. III, 3, 3 über sein Martyrium beigefügt ist. Es ist vielmehr die Aussage

1 Griechisch bei Euseb. h. e. IV, 11, 1.

2 Es liegt wieder eine Flüchtigkeit bei Caspar S. 219 [433], Anm. 2 vor, wenn es heißt: „nicht unter Hygin, wie Holl S. 538, Anm. 2, als Fehler des Dichters anmerkt.“

über Cerdo zwischen Telesphorus und Hygin gestellt, weil Ps.-Tertullian sich nicht mit einer kurzen Notiz über Cerdo begnügen wollte, da dieser auf die Ketzerei des Marcion ein bedeutendes Licht warf, deshalb auch sein Treiben und Verhalten in Rom in kurzen Strichen geschildert werden sollte. So hat er dem Cerdo 6 Verse eingeräumt und die Darstellung mit der Schilderung des Iren. adv. haer. III, 4, 2 bestritten: saepe in ecclesiam veniens et exhomologesin faciens sic consummavit, modo quidem latenter docens, modo vero exhomologesin faciens, modo vero ab aliquibus traductus in his quae docebat male et abstentus est a religiosorum hominum conventu. Daß Ps.-Tertullian diesen Satz vor sich hatte bei der Niederschrift seines Gedichtes, lehren die Verse:

> detectus, quoniam voces et verba veneni
> spargebat furtim; quapropter ab agmine pulsus
> sacrilegum genus hoc genuit spirante dracone.

Zum Ruhme der römischen Gemeinde, die sich in ihrem festen Glauben durch derartige Machenschaften des Teufels nicht habe erschüttern lassen, fügt er hinzu:

> Constabat pietate vigens ecclesia Romae
> composita a Petro cuius successor et ipse
> iamque loco nono cathedram suscepit Hyginus.

Diese 3 Verse gehören also eng mit den vorhergehenden zusammen und bringen am Schluß den Namen[1] des Hyginus, unter welchem Cerdo nach Rom gekommen ist. Die Schilderung der römischen Gemeinde ist eine Ausmalung der Worte: abstentus est a religiosorum hominum conventu.

Und wenn Ps.-Tertullian den Marcion, diese nova Pontica pestis, zum Diadochen des Cerdo macht, der unter Bischof

1 Auch Harnack, Marcion², S. 18*, Anm. 2, hat die Notiz des Ps.-Tertullian auf Telesphorus bezogen und sie mit Tertullian de praescr. haer. 30 in Verbindung gebracht, wo Valentin und Marcion vor ihrem Abfall als gläubige Mitglieder der römischen Gemeinde unter Antonini fere principatu ... sub episcopatu Eleutheri bezeichnet werden. Harnack will durch Ps.-Tertullian eine Stütze für seine Konjektur „Telesphori“ statt „Eleutheri“ gewinnen, indem er annimmt, daß Ps.-Tertullian neben Irenaeus den Tertullian benutzt habe. Die Benutzung des Tertullian durch Ps.-Tertullian ist m. E. nicht akzeptabel; er bezieht seine Weisheit an dieser Stelle nur aus Irenaeus, da er Marcion nicht wie Tertullian als nauta oder nauclerus einführt.

Anicet nach Rom gekommen, so ist auch hier wieder Irenaeus die Quelle, wenn es III, 4, 3 heißt: Marcion illi succedens invaluit sub Aniceto. Man kann nicht verlangen, daß Ps.-Tertullian noch extra Studien über die Zeit des Marcion gemacht hat. Aus dem „invaluit sub Aniceto“ fabrizierte er aus eigener Machtvollkommenheit „sub quo Marcion hic veniens“ d. h. aus der „Blütezeit“ wurde die „Ankunft“ in Rom. So erklärt sich auf ganz einfache Weise die Herabdrückung des Marcion auf die Zeit des Anicet. Dies wird noch erklärlicher, als der Verfasser des Gedichtes in keiner Bischofsliste ein genaueres Notat über Marcion gefunden haben kann, da wir ein solches weder im Catal. Liber. noch im euseb.-hieronym. Kanon antreffen; im letzteren ist nur von Cerdo als dem magister Marcionis unter Hygin die Rede. Auch Epiphanius hat ein derartiges Notat nicht vorgefunden, sonst hätte er h. 42, 7 nicht so allgemein die Ankunft des Marcion „nach dem Tode des Hygin“[1] fixiert und diesem das Notat aus Irenaeus οὗτος δὲ ἔνατος ἦν ἀπὸ Πέτρου καὶ Παύλου τῶν ἀποστόλων beigegeben. Das stimmt mit seiner Liste haer. 27, 6 überein, wo auch Petrus und Paulus zusammen an die Spitze gestellt sind.

Demgemäß möchte man annehmen, daß Ps.-Tertullian ganz selbständig auf Grund der bei Irenaeus vorgefundenen Notizen die römische Bischofsliste samt ihren Zusatzbemerkungen kompiliert und an passender Stelle eingeschoben hat, um eine genaue Zeitbestimmung für das späte Auftreten der Erzketzer Cerdo und Marcion, die er in seinem Gedichte zum Gegenstand seines Angriffes erkoren hatte, zu geben —; auf Valentin brauchte er deshalb nicht weiter einzugehen. Wir würden also hier die gleiche Situation vorfinden wie bei Epiphanius. Aber die Einführung des Doppelpaares Cletus und Anacletus und die Notiz

---

1 Harnack, Chronologie I, S. 191, hat das μετὰ τὸ τελευτῆσαι Ὑγῖνον des Epiphanius in seiner römischen Liste mit der Notiz des Irenaeus ἤκμασεν ἐπὶ Ἀνικήτου vereinigt, da er annimmt, daß Epiphanius seine Notiz aus dem Syntagma des Hippolyt entnommen, der seinerseits auf die römische Liste zurückgehe. — Diese Annahme ist unbegründet, da eben die Datierung des Epiphanius ihre Wurzel in der ungenauen Verarbeitung der Notiz des Irenaeus hat. Man wundert sich nur, daß Epiphanius den Anicet nicht für Marcion herangezogen hat. Freilich kam ihm Eusebius in seiner Kirchengeschichte nicht zu Hilfe.

des Hirten des Hermas führen über Irenaeus hinaus. Das letztere Notat könnte Ps.-Tertullian zur Not aus einem andern Werke aufgelesen haben, aber bei dem Doppelpaar werden wir zunächst auf eine andere Bischofsliste verwiesen. Dazu kommt die Ordnungszahl 9 für Hygin. Bei Irenaeus I, 27, 1 fand Ps.-Tertullian, nach der alten lateinischen Übersetzung, als Posten „nonus“[1] ab apostolis, in III, 4, 3 „octavus“ episcopus, in dem griechischen Text bei Euseb. h. e. IV, 11, 2 und IV, 11, 1 beide Male ἔνατος in Übereinstimmung mit Cyprian, Epist. 74, 2 und Epiphanius haer. 42, 1.

Caspar ist S. 242ff. [456ff.] auf das vorliegende Problem ausführlicher eingegangen. Nach der Sukzessionenzählung der apostolischen διαδοχή, die Clemens als Nr. III, Xystus als Nr. VI, Eleutherus als Nr. XII rechne, fiele auf Hyginus die Nr. VIII als Ordnungszahl. So wäre für Iren. III, 4, 3 das octavus der lateinischen Übersetzung als genaue und richtige Wiedergabe eines originalen ὄγδοος bei Irenaeus gesichert, trotz des ἔνατος in dem eusebianischen Exzerpt und den nachfolgenden Benutzern, zumal da III, 4, 3 Anicet richtig als decimus gezählt würde. Demnach wären diese Stellen eine nachträgliche Umänderung von VIII in IX. Bei dieser Zählungskorrektur handle es sich um einen ganz ähnlichen Vorgang wie bei den διαδοχή-Korrekturen der nacheusebianischen Überlieferung für eine nicht mehr verstandene ältere Verwendung des Begriffs διαδοχή[2]. Hygin wäre der 9. Posten in der römischen Bischofsliste, die irenaeische Sukzessionenzählung wäre dagegen nur aus dem Zusammenhang seiner auf die gezählte διαδοχή eingestellten Erörterungen verständlich. Eusebius andererseits habe sich zwar diese alte Sukzessionenzählung als ein Stück seiner irenaeisch-afrikanischen Überlieferung zu eigen gemacht, aber er wäre sich einer gewissen Disharmonie zwischen ihr und den Bischofslisten sehr wohl bewußt gewesen. Und wenn er bei den Ordnungszahlen den Zusatz ἀπὸ τῶν ἀποστόλων mache, so bedeute dies nicht, daß Eusebius selbst die Apostel nicht für Bischöfe angesehen habe oder darüber im Unklaren gewesen sei. Der fertige Begriff der Bischofsliste habe nun auch bei Eusebius, wie schon vorher bei Cyprian, die Korrektur der beiden Irenaeus-Zitate veranlaßt: als

---

1 In dem Cod. Vossianus steht „octavum“.
2 s. bei Caspar S. 229ff. [443ff.].

ἐπίσκοπος, bzw. in der ἐπισκοπικὴ διαδοχὴ ἀπὸ τῶν ἀποστόλων wäre Hyginus der 9. und nicht der 8. Posten, und das habe gegenüber der alten Sukzessionenzählung der Vorlage durchgeschlagen. Für die nacheusebianische Zeit wäre diese Zählung dann vollends ein Archaismus geworden, dessen Sinn man gar nicht mehr verstanden habe. Der lateinische Irenaeusübersetzer habe sie nur mechanisch festgehalten, wo mehrere Zahlen einander stützten, wie in der Sukzessionenreihe und in der zweiten Stelle, wo Anicet Nr. X folgte; an der ersten Stelle dagegen habe er nach dem zu seiner Zeit selbstverständlichen Zählungsmodus, dem der Bischofsliste, geändert und dem Hygin die Nr. IX gegeben. Für Epiphanius sei das irenaeische ἀπὸ τῶν ἀποστόλων eine von der ursprünglichen Bedeutung entleerte Formel und die Bischofslistenzählung selbstverständlich. Auch Rufin beweise gleichfalls, daß ihm, im Unterschied von Eusebius, der irenaeische Begriff einer Sukzessionenzählung verloren gegangen und das „ab apostolis" eine Floskel der Bischofslistenzählung geworden wäre, und das gleiche gelte von Hieronymus mit „Clemens . . . quartus post Petrum Romae episcopus".

„Eusebius' Kirchengeschichte", so schließt Caspar, „ist hinsichtlich des Begriffs διαδοχή, so hinsichtlich der aufs engste dazugehörigen Zählungsweise, der Boden, auf dem Altes mit Neuem zusammentrifft. Durch gewissenhaft treue Wiedergabe der ihm vorliegenden Überlieferung hat er das Alte so konserviert, daß es sich deutlich von der 'modernen' Umgebung der Sprache und Anschauung des 4. Jahrhunderts abhebt. Solchem echt wissenschaftlichen Verfahren ist es zu danken, daß sich noch heute die apostolische Sukzessionenreihe als archaische Vorstufe der Bischofsliste erfassen läßt."

Ich muß offen bekennen, daß ich diese Ausführungen von Caspar zu den besten Leistungen seiner scharfsinnigen Untersuchungen über die Entwicklung der Stadien innerhalb der Bischofslisten rechnen muß. Hier sieht man nicht nur einen bedeutsamen Fortschritt innerhalb der Problemstellung, sondern auch eine akzeptable Lösung des schwierigen Problems, selbst wenn man die Unterscheidung von Sukzessionenreihe und Bischofsreihe allzu sehr auf die Spitze getrieben ansehen möchte.

Wie ist nun aber die pseudo-tertullianische Liste innerhalb der Gesamtentwicklung näher zu bestimmen? Während Holl

die These aufstellte, daß der Catal. Liberianus neben Irenaeus benutzt wäre, nimmt Caspar ein Zwischenglied an, das alle die im Gedichte vorhandenen Notizen vereinte, nämlich die Liste der Hippolytchronik. Diese ist nach Caspar S. 219 [433] die unmittelbare Vorlage Ps.-Tertullians gewesen, und seine Liste trete neben Epiphanius als eine zweite literarische Abteilung aus Hippolyt.

Da stehen wir wieder vor der von Caspar rekonstruierten römischen Bischofsliste in der Hippolytchronik. Epiphanius muß nach unsern früheren Erörterungen als Beweisstück für die Existenz einer römischen Bischofsliste in der Hippolytchronik ausscheiden. So bleibt nur die Liste des Ps.-Tertullian übrig. Diese Liste ist unbedingt aufgebaut auf einer Kombinierung von Iren. adv. haer. III, 3 und III, 4; an letzter Stelle fand er die Notate zu Cerdo und Marcion, die er in seinem Gedichte verwertete, aber nicht nur dies, sondern er las dort m. E. die Ordnungszahl 9 für Hyginus, und zwar in der alten lateinischen Übersetzung, die er als Lateiner sicherlich benutzt hat. Für seine Berechnung stimmte diese Zahl, da der Nachfolger des Linus in Cletus und Anacletus zerlegt war.

Es gibt nun zwei Möglichkeiten: 1. Ps.-Tertullian hat selbst diese Doppelung vorgenommen, um die Zählung 9 für Hygin, die für ihn wegen Cerdo wichtig war, zu rechtfertigen — Ps.-Tertullian müßte in diesem Falle die Sukzessionenzählung nicht mehr verstanden haben, wenn er in seiner Vorlage Linus als Nr. 1 gezählt vorfand —, oder 2. er schöpfte aus einer Quelle, die ihm bereits das fertige Material lieferte, indem hier zu dem Posten Cletus — das war die Schreibung der Liste — aus Irenaeus der Name Anacletus hinzugefügt war, — diese Schreibung gab der Übersetzer des Irenaeus —, weil der Verfasser vermeinte, daß dieser Name ausgelassen wäre. Es wird schwierig sein, eine definitive Antwort auf diese Alternative zu geben. Für die erste Möglichkeit spricht die Tatsache, daß Ps.-Tertullian bei Cerdo Notizen bringt, die er selbst nur aus Irenaeus entnommen haben kann[1], aber andererseits kann man

[1] Harnack, Chronologie I, 191, hat auch diese vollständige Notiz in seine alte römische Liste aufgenommen, aber es ist kaum glaublich, daß mit solchen Bemerkungen eine Bischofsliste überhaupt belastet war.

kaum annehmen, daß er Cletus und Anacletus als Varianten im Texte vorgefunden hat. Ihm muß durch irgendeinen Kanal eine römische Bischofsliste zugänglich geworden sein, in der er den Namen Cletus als Nachfolger des Linus las, oder eine Liste mit der Nennung von Cletus und Anacletus als wirklich zwei verschiedenen Trägern des Bischofsamtes. Das war eine Liste ohne jede Amtszahlen mit Petrus an der Spitze, wahrscheinlich ohne Bemerkung eines 25jährigen Episkopats, da der Dichter dies wohl verwendet hätte. Eine ähnliche und gleichlautende Liste hätte dann auch der Redaktor des Catal. Liberianus vor sich gehabt, nur von sich aus das Paar Cletus und Anacletus willkürlich hinter Clemens versetzt.

Es ist doch ganz naturnotwendig, daß ein Verfasser, der eine römische Bischofsliste zusammenstellen wollte, für die älteste Zeit ausschließlich auf Irenaeus angewiesen war, weil keine anderen Quellen vorhanden waren. Und wollte er nicht nur kahle Namen liefern, mußte er auch die Bemerkungen des Irenaeus für die einzelnen Namen kurz notieren. Den Verfasser der Liste trifft keine Schuld, wenn Irenaeus ihm nur für einzelne Bischöfe dürftige Notate an die Hand gegeben hatte. Irenaeus selbst hatte sicherlich nicht aus einer reichlich fließenden Quelle geschöpft. Man hatte in Rom sich wenig um die eigene Vergangenheit gekümmert, deshalb konnte die Sammlung nur höchst dürftig ausfallen. Dazu kam noch die schriftstellerische Abzweckung bei Irenaeus: die römischen Bischöfe und bedeutende Ketzer, die nach Rom übergesiedelt sind, werden in synchronistische Relation, um einen von Caspar geprägten Ausdruck zu gebrauchen, miteinander gebracht, um das höhere Alter der orthodoxen Tradition gegenüber der ketzerischen in die Erscheinung treten zu lassen und zugleich durch die von den Aposteln herab ununterbrochene Reihe der römischen Bischöfe diese als Gewährsmänner für die rein bewahrte Lehre zu erweisen. An chronologische Zwecke für eine Datierung hat Irenaeus am wenigsten gedacht[1]. Deshalb konnten auch die Chronographen im 3. Jahrhundert über Irenaeus hinaus kein neues Material herbeischaffen, vor allem waren sie bei der Vornahme von Datierungen mangels sonstiger

---

1 Vgl. Caspar S. 226ff. [440ff.].

Nachrichten auf sich selbst gestellt; deshalb sind die Datierungen für die älteste Zeit ohne jeden historischen Wert. Die Liste des Ps.-Tertullian trägt noch das alte Gepräge, d. h. ist ohne bestimmte Zahlen, gehört also der ersten Etappe der Bischofslistenführung an. Caspar identifiziert sie wegen des Notats über den Hirten des Hermas bei Bischof Pius unbedenklich mit der Chronik des Hippolyt. Und man würde ihm unbedingt beistimmen, wenn es feststände, daß Hippolyt wirklich eine römische Bischofsliste in seine Chronik aufgenommen hätte, aber eben diesen stringenten Beweis hat Caspar nicht erbracht. Es bleibt ihre Existenz in der Hippolytchronik nach wie vor eine Hypothese. Deshalb ist eine erneute, eingehende Untersuchung dringend notwendig. Ich persönlich habe den Eindruck gewonnen, als ob Hippolyt eine römische Bischofsliste aus bestimmten Gründen in seine Chronik nicht aufgenommen hat, und zwar deshalb, weil er mit der offiziellen Kirche, die diese Liste für sich in Anspruch nahm, im Schisma lebte. Bis zu der Amtsführung des Victor, den er Refut. IX, 10 ὁ μακάριος nennt (vgl. IX, 13), konnte er wohl eine Liste herabführen, aber Zephyrin und nun gar Kallist als Nachfolger der Apostel in der Reihe der römischen Bischöfe vorzuführen, stellte an ihn das Verlangen einer übermenschlichen Objektivität. So wählte er das kleinere Übel: er gab überhaupt keine Liste. Es bliebe also die Möglichkeit zu erwägen übrig, ob nicht die bewußt ausgefallene Liste bei Hippolyt von einem Späteren nachgearbeitet ist.

Damit will ich schließen. Es wäre für mich ein Gewinn, wenn meine Ausführungen gegen Caspar Anregung zu lebhafter Diskussion geben würden. Jedenfalls wird die theologische Wissenschaft dem Profanhistoriker Caspar stets für seine Problemstellungen zu großem Danke verpflichtet sein und darf wohl hoffen, daß er auch weiterhin sein reiches Wissen und seine tiefschürfenden Quellenuntersuchungen in ihren Dienst stellen wird. Auch aus Irrtümern kann man viel lernen und neue Anregungen empfangen.

Namen- und Sachregister.

Verbesserungen.

S. 80, Z. 12 v. u. lies: Judaea statt Judae.
S. 83, Z. 2 v. u. lies: vielleicht statt vielelicht.
S. 95, Z. 6 v. u. lies: Übersender statt Übersetzer.
S. 108, Z. 6f. v. u. lies: Tertullian den ἐπίσκοπος ἐπισκόπων dem heidnischen Pontifex maximus nachgebildet hat. Clemens als von Petrus ordinierter Bischof von Rom usw.
S. 110, Z. 14f. v. u. lies: Anencletus statt Anendetus.
S. 112, Z. 16 lies: reizte statt reizten.

Druck:
Julius Abel, G. m. b. H.
Greifswald

